

# اللمعة

عربية  
في

تحقيق مباحث الوجود، والكُدُوث والقد، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيمة، البحر المواجه، الجامع لأشنيات العلوم، النظار المحجج

الشيخ (أبو هيم بن مصطفى) الطيبي (المنزاري)

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

صحيح الكتاب، وعلى مولاه، وزم لم يترك له من العلم كبير

صاحب الفضيلة

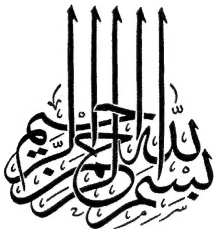
الشيخ محمد زاهر بن الطيبي (المنزاري)



دار الإفتاء

اللبنة





١ - كلمة الناشر

هـ - فهرس الكتاب

ج - ١ كلمة العلامة الكوثري في  
كتاب «الابحة» ومؤلفه

لمحاضرة صاحب الفضيلة العلامة الكبير

الشيخ عيسى منون

شيخ دواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء بالأزهر

مردى

ارفع هذا الكتاب فضيلتكم لانكم الحق

الفضل لهذا الفن الدقيق والبيان المدقق لعلوم العقيدة

والتوحيد -

واجباً المولى جل وعلا ان يقيم ذخراً للعلم

ومرجعاً لأهل الله سمع بحبيب

ناشر الكتاب

الشيخ عز الدين بن عبد السلام



العلامة الجليل صاحب الفضيلة  
الشيخ عيسى منون  
شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على توفيقه ، والشكر له على حياته وانعامه ، والصلاة والسلام على افضل خلقه انصح العرب ، وفضل من اتوق جوامع الكلم ، وروائع الحكم نبي الرحمة ورسول الهداية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه اجمعين .

وبعد : فاذى حدانى الى طبع هذا المؤلف النفيس انى كنت اتوق الى نشر كتاب فى علم الكلام ، والقضاء والقدر ، وافعال العباد لعالم سلفى كبير سلم العقيدة غير زائنها ، بعيد عن مذهب المجسة ، والمعتزلة ، والجبرية ، لامقصدلى من وراء ذلك سوى خدمة العلم ، ونشر مؤلفات السلف الصالح . فكنت دائب البحث كثير المراجعة والتقيب بفهارس دار الكتب الملكية العامة وغيرها من فهارس المكاتب الشهيرة فلم اترك فرصة تمر الا بحث فيها عن بقيق وماتحفزنى اليه نفسى من توخى طبع الكتب المخطوطة القديمة رجاء ان اكون قد قت بالفائدة المرجوة الموفرة .

لهذا كله لم ادع المناسبات تمر بهاء ، وتذهب جفاء بل كنت لالاكاد اسمع عن كتاب فى هذا الفن الا بحثت عنه وسعيت اليه ولشرف مقصدى ونبل غايتى لم ارجع بصفقة المغبون ولا بنجفى حنين ، فاهم الله جل شأنه وعز سلطانه استاذنا العلامة الجليل شيخ مشايخ رجال التحقيق ونفر علماء الحديث والرجال - فى القرن العشرين - الذا ب عن حياض الملة والدين صاحب الفضيلة الشيخ محمد زاهد ابن الحسن الكورئى وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة الآن .

فارشدنى حفظه الله تعالى وامد فى عمره الى كتاب « اللمة » فى تحقيق مباحث الوجود والقدم ، وفلسفة القضاء والقدر وافعال العباد لمؤلفه العلامة التحرير المرحوم الشيخ ابراهيم الحلبي المذارى المعروف باستاذ العلامة راغب باشا الوزير الكبير صاحب « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وطلب منى فضيله ان اطلع على الكتاب وابحث قبل الاقدام على نشره ومن اين لئلى ان يبحث ويبدى رأيا فى كتاب الله العلامة الحلبي واستحسنه استاذنا الكورئى ولكنى تنفيذاً لأمره وتحقيقاً لرغبته اطلمت على الكتاب وقرأته فوجدته آبة فى تحقيق مباحث الوجود ومعجزة فى فلسفة القضاء والقدر وتكليف العباد لان مؤلفه البارع لم يترك رأياً من الآراء الخاصة بهذه المواضيع الا بحثها بحثاً وافياً وعصها تمحيصاً دقيقاً فينا نجهه يذكر اراء الفيلسوف « ناليس » فى مبحث الوجود يتقل الى كلمة الفارابى فى الجمع بين رأى « افلاطون » و « ارسطو » مم يرجع على اقوال صاحب القيسات ومنها الى رأى « الاشعرى » و « الصدر الشيرازى » و « الطوسى » وجهور الحكماء .

ثم يذكر رأى « أبى البقاء » و « علماء الدولة السمنانى » والمحقق « البياضى » و « أبى اسحاق الاسفرائينى »



و « ابن الحسين البصري » وصاحب الكشف و « الرازي » و « الاصفهاني » ، و « امام الحرمين » وابن العربي هذا الى الكلام على اراء الجبرية ، والمعتزلة ، والمثنائين هو الاثنائين ، والامامية . الى غير ذلك من البحوث الغريبة المتفرقة في شتى الكتب حتى ان الباحث الجهد في هذا العلم لو اراد الاطلاع على مادونه المؤلف في هذا الكتاب الصغير الحجم الغرر المادة والكبير القامحة في متفرقات الكتب لاستغرق منه ذلك زمناً ليس بالقليل . هذا فضلاً عما سيتكبد منه الشقة في البحث والتنقيب .

فلاهمية هذا الكتاب استعنت بالله التقدير في نشره و ابرازه الى عالم المطبوعات لأول مرة لاسيما وقد اجاب رجائي صاحب القضية الملامة الكثرى نصحه وعلق عليه تعليقاً علياً ضيماً لجواه الله عن العلم وأهله غير الجزاء راجياً من الله ان يعم نعمه ، والله سبحانه الموفق لما فيه الخير والصلوات .

الناشر

السيد عزّة العطار الحسيني

الدمشقي



## الى جاء ، اصلاح الاخطاء المهمة كالآتي

١٩/٢ بانتهاج و ٢٠/٧ اناك (٣) و ١٧/١٢ التوجه و ٢٠/١٣ عدم انكان و ١٩/١٤ قضى .  
( بدل ليس ) و ٢٧/١٦ وجوده و ٢٨/١٦ لو الدهرى و ١٩/٢٤ الوجود و ٣/٢٥ يتلى  
١٩/٢٦ وجودها و ١٨/٥ انه ( بدل ان ) و ١٩/٦٨ تنذب و ١٢/٧٠ طله . وما سوى  
ذلك ظاهراً .

# فهرس مباحث كتاب اللبحة

الصفحة

- ٥ — ٢ مقدمة كتاب اللبحة وترجمة مؤلفه ، للأستاذ المحققين العلامة المحدث الكبير الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري .
- ٦ مطلع الكتاب ، وذكر مآخوته مقدمته والمقالات الثلاث ، وأهمية مباحث الكتاب
- ٧ المقدمة ، أقسام الموجود من واجب ويمكن ، جوهر وعرض ، صاى ومجرد ، واستيفاء أقسامها استيفاء بالنا .
- ٩ أقسام العرض ، ١٠ المقالة الاولى ، والفصل الاول من فصولها الثلاثة ، أقسام الحوادث والقسم ، معنى الوجود ، ومعنى كونه عين الماهية .
- ١١ — ١٢ بحث مجمع في حقيقة الوجود ، قول ثالث في مبدع العالم ، ثبوت الماهيات الممكنة في علم الله سبحانه .
- ١٣ معنى نفس الامر ، تحقيق تعلق العلم بالمستحيل .
- ١٤ — ١٥ انقسام الحوادث الى ذاتي ، وذهري وزماني عند الفلاسفة ، الفرق بين السلب البسيط وغيره ، بيان السرد ، والدمر ، والإيمان .
- ١٦ — ١٩ الفصل الثاني ومباحث الخمسة ، النسب بين أقسام الحوادث والقسم مفهوم وصدا ، وهواد تلك النسب ، وذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة النسب بينهما .
- ١٧ — ٢٠ الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحوادث الدهري لجميع الممكنات عند الفلاسفة .
- اقسام الموجود بالنظر الى المكان والزمان . معنى المكان والمكانى ، ما ينسب الى المكان بـ ( في ) .
- ٢١ — ٢٨ معنى الزمان والزمانى ، ما ينسب الى الزمان بـ ( في ) . حدوث العلم عند قدماء الفلاسفة . كلمة الفارابى في الجمع بين رأى أفلطون وأرسطو . قولهم لصاحب القيسيات في الحوادث .
- ٢٩ — ٣١ بيان اقسام القديم الذاتى والدهرى والحوادث الثلاثة مفهوما ، والنسب بينها باعتبار التحقق ، ذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة تلك النسب .
- ٣٢ — ٣٣ المقالة الثانية وفصلها الاول في القضاء والقدر ، وفي معناها عشرة اقوال للفلاسفة والصوفية ، والصدر الشيرازى ، والطوسى ، وجوهر الحكما . وبعضهم رأى البقاء والماتريدية ، وصاحب القيسيات .
- ٣٦ — ٤٤ بحث مستفيض في القضاء والقدر لصاحب القيسيات يمدده المصنف بآب ما عليه أرباب العقول القدسية
- ٤٥ — ٤٦ الوجوب عن الله وقول علاء الحقلة السمنانى ، الفصل الثانى في بيان المؤثر فى اتصال المباد ، واختلاف العقلاء في ذلك على ستة عشر قولاً ، وقول الجبرية .

- ٥٠-٤٧ قول الأشعري في المشهور عنه ، وتقول الماتريدية ، ويبحث مجمع من اشارات المرام  
المحقق الياضي في ذلك ؛
- ٥٤-٥١ مذهب أبي اسحاق الاسفرائني على الاحتمالين ، ورأى المعتزلة ، وآراء أبي الحسين  
البصري ، وصاحب الكتاب ، والرازي ، والاصفهاني ، والمشائين ، والاشراقين ،  
والامامية ، ومحقق الصوفية .
- ٥٩-٥٤ القول الأخير لامام الحرمين في تأخير قدرة العبد ونص كلامه في النظامية وانفاق  
ذلك مع التحقيق من مذهب الاشعري ، ومناصرة كثير من المحققين لهذا القول ،  
والفرق الواضح بين هذا القول وقول المعتزلة ، وتقول الرازي في الجمع بين قول  
الاشعري وقول المعتزلة ، وكلمة الكوراني في كتابه تصد السيل ومسلك السداد  
في ذلك .
- ٦٣-٦١ المقالة الثالثة ، والفصل الأول منها في حقيقة التكليف ، واستناع التكليف بما لا يطاق  
وأقسام الصفة السبعة من الحال والصفة الاختيادية ونحوها .
- ٦٧-٦٤ مبادئ أفعال الانسان ، ومراتب العقل ، وكيفية صدور الافعال من قدرة العبد  
وارادته .
- ٧٠-٦٨ الشبه الخفية الموردة على صحة التكليف ، وأجوبة الطوائف عنها يرمح تعلق علم الله  
بأفعال العباد .
- ٧٢-٧٠ تصوير الشبهة التي تورده على صحة التكليف من جهة تعلق علم الله سبحانه بفعل العبد  
أجل تصوير .
- ٧٣ ذكر من قبل هذه الشبهة كدليل ومن أبي ذلك . وانفراق المعتزلة في الجواب عن  
هذه الشبهة الى اربع فرق . والتسديد البحث ببيان اختلاف الناس في حقيقة العلم ،  
واختلافهم في حقيقة علمه تعالى ، واختلافهم فيما يتعلق به علمه تعالى .
- ٧٥-٧٤ طرق الفرق الأربع المذكورة في دفع تلك الشبهة ، كفر أصحاب جهم بنفهم علم الله  
بالحوادث قبل حدوثها .
- ٧٧-٧٦ جواب الفقرة الرابعة بطريق المعارضة وبطريق الحل ، ومواقفة الآخرين لهم في ذلك  
ويان ان علمه تعالى بفعل العبد لا يوجب غير اللزوم وبمجرد اللزوم لا يدل على علية  
احدهما للآخر . والعلاقة بين العلم والمعلوم ، ويان ان المطابقة بين الشيئين تكون  
على وجهين :
- ٨١-٧٨ والشبهة التي تورده على صحة التكليف باعتبار تعلق قدرة الله بفعل العبد ، انواع المحال  
والنصرف في الكون على مقتضى الحكمة ، اختلافهم في جواز التكليف بما لا يطاق .
- ٨٤-٨٢ كلمات لصاحب التفرعات في افعال العباد وصحة التكليف ، وختام الكتاب .



العلامة المحقق الكبير صاحب التصانيف  
الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوفي  
وكيل المشيخة الإسلامية و «ملاية العلماء» - عا

# اللمعة في

تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم ، البحر الموج ، الجامع لأشتات العلوم ، النظار المحجاج

الشيخ ابراهيم بن مصطفى الحلبي النذاري

للمعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

---

صحح الكتاب ، وعلق حواشيه ، وترجم للمؤلف

العلامة المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

# كلمة عن كتاب اللمة

## ومؤلفه البارع

لو كانت في كبريات العواصم الشرقية لجان عالية تتفرغ للبحث عن الكتب البالغة النفع في مختلف العلوم وشتى المواضيع لموالاة نشرها - الأثم فالأثم - تحت إشرافها لتبدل الأرض غير الأرض والامة غير الامة لكن أين تلك المهمة الوثابة التي تتفرغ لاعداد وسائل تغذية الأرواح كما يجب غير منخدعة بزخارف الحياة المادية ؟ . وكمن كتاب في غاية النفع في موضوعه لا يؤبه به بل يجهل مقدار مؤلفه في العلم أولا يعلم أصلاً ؟ . فطبع كتابه يبعث مؤلفه حيا بعد أن كان نسياً منسياً . وكمن بين مآثر السلف من تراث ثمين ؟ . يبقى محتجباً عن الابصار إلى أن يطبعه أحد الطابعين اتفاقاً . فاضاعة مثل هذا التراث بعدم الاكتراث مجلبة لمقت الأجداد ، ولعنة الأخفاد . والكلام مجال واسع في هذا الصدد لكن نكبح جماح القلم ونرجع الى الكلام عن « كتاب اللمة » في تحقيق مباحث الوجود ، والحدوث ، والقدر ، وأفعال العباد وقد أحسن صنفاً الأستاذ الأديب البجامة الغيور السيد عزة العطار الحسيني الدمشقي حيث قام بنشر هذا الكتاب القيم في عداد مطبوعاته المتخيرة والمأمول أن يلقي سيادته كل تقدير من أهل العلم بطبع هذا السفر البديع الذي ألفه العلامة الأوحد الجامع بين أشنات العلوم الشرعية والعقلية ، شيخ مشايخ عاصمة الدولة العثمانية ، وأستاذ أساتذة البلاد المصرية والشامية الشيخ إبراهيم الحلبي المعروف بأستاذ راغب باشا - ذلك العلامة الكبير والوزير الخطير مؤلف ( سفينة الراغب ودفينة المطالب ) - ولا يخفى على من عني بعويصات المسائل في علم الكلام أن من أكثر ما تضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص ما اختلفت فيه آراء المتناظرين في علم أصول الدين تلك المباحث التي قام الكتاب المذكور بتحقيقها فمن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد ، ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة في باقي المسائل ، وكمن تعب علماء اصول الدين في البحث عن أسد الطرق وأرشدوا في تلك المطالب حتى ألفوا كتباً ضخمة لدفع الشكوك ، واجتلاء الحقائق .

لكن حارت أفكار في استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد التشعب وهما هو مبحث الوجود الذي يدعى كثير من الناظرين انه بديهي التصور وهو وان كان يظهر بهذا المظهر باديء ذي بدء لكن الباحث كلما ازداد غوصاً فيه ازداد البحث تشعباً أمامه فتيه في مسالكه . إلا اذا وجد صاحب قريحة وقادة ينير المسالك المتشعبة ببيان نير المذكر فيسلك به سبيل الرشدين فينجلي له الموقف ، وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التي لم تزل العقول في عقال عن كشف أرارها وحل ألغازها وهي في حاجة ماسة الى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة .

قل مثل ذلك في مسألة القضاء والقدر ، وكمن هلك في مهاويها من أناس لم يهتدوا الى من يدهم على ، لم يلبث في هذا الباب ، واستسلموا لظلام الهوى فضلوا السيل ، ومبعت أفعال العباد لا يقل

خطورة من تلك المباحث بل هو وعز المسلك إلا لمن آتاه الله بصيرة نافذة تجلو ظلمات الهوى ، وتهديه الى مرشد رشيد يصره في موارد الردى ، ويسلك به مسلك الهدى .  
وهذا الكتاب الذى نحن فى صدد الكلام عنه ، قد قام باستخلاص الصفوة المنشودة فيها أحسن قيام حتى أصبحت تلك المسائل على طرف الثام من المطالعين الكرام . وكان مشايخنا رحمهم الله يوصوننا بهذا الكتاب فى تلك المطالب الصعبة لسهولة مأخذه ، واستيفائه لتلك المباحث أحسن استيفاء ، بل يوجد فيه من استعراض الآراء وتمحيصها ما لا يوجد فى كثير من الأسفار الكبار وليس الخبر كالمعاينة .

وقد صدق العلامة الوزير أحمد جودة باشا حيث قال فى تاريخه عند ترجمة المؤلف : « واثبات فضل هذا العالم الجليل لا يحتاج الى شاهد سوى كتاب اللمعة » والوزير المذكور من المقتضدين جداً فى مدح الرجال ، وأستدراكاته اللمعة على ابن خلدون فى الكلام على العلوم بما يدل على انه خزيمة هذه الشهادة . ولا أكون مبالغاً إذا قلت انى لم أركتاباً بهذا الحجم يحوى مثل هذا العلم الجم .

### اسم المؤلف ونسبه

هو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المذارى بالذال المعجمة نسبة الى المذارى جمع المذراة آلة تذرية القمع وقد نسب أحد آباءه الى صنعة الآلة المذكورة فشه به المترجم .

### مولده وأشياخه

ولد بحلب وحصل مبادئ العلوم هناك وصحب الشيخ صالح بن رجب المواهبى الحنفى بها وأمره بالاستزادة من العلم والاقبال اليه لرويا كان المترجم رأها وحكاها للشيخ فرحل الى مصر فلزم مجلس العلامة الأواحد الشيخ على السيوسى فى المقول والمنقول وكان شيخه هذا آية فى الذكاء وسعة الاطلاع ومن زاده الله بسطة فى العلم والجسم حتى كان يقول : انى أكل كثيراً ، وأطالع كثيراً وأحفظ كثيراً . وهو عمدته فى العلم .

وبعد أن لازمه سبع سنين يتلقى العلوم منه ومن سائر مشايخ القاهرة عاد الى بلده حلب بعلم جم فى المقول فمثل عن المنقول فأظهر انه لم يحققه كما يجب لانصرافه الى المقول . فقالوا له احتياجنا الى المنقول أكثر من احتياجنا الى المقول . فسافر قاصداً الحج على طريق الشام فأقام بدمشق وأخذ عن عبد الغنى التابلسى ، وابى المواهب الحنبلى ، وعلى الهامدى ، والياس الكردى ، ومحمد الحبال ، والشهاب النزى ثم حج فأخذ بالحجاز عن عبد الله بن سالم البصرى ، وابى طاهر الكوازنى . تليذ ابن عبد الحكيم السالكوتى - ومحمد حياة السندى ، ومحمد بن عبد الله المغربى ثم رجع الى مصر فلزم مجلس شيخه السابق ذكره ملازمة كلية فى المقول والمنقول الى أن تخرج عليه فيها وأصبح معيد درسه واشتهر هناك ببالغ ذكائه وسعة علمه .

ومن جملة شيوخه بمصر موسى الحنفى ، وسليمان المنصورى ، ومنصور المنوفى ، وسالم النفراوى والشهاب الملوى ، والشهاب الدهمهورى وغيرهم ، وقد أذن له المشايخ بالتدريس فدرس هناك مدة سبع سنين تزدهم على دروسه طلبة العلم غاية الازدهام ، ويلقى من العلماء ما يليق به من الاحترام وتقديرهم منهم لاتقاد قريحته وسعة علمه ومن جملة ما قرأه تجاه رواق الشاميين « الدر المختار » وهو أول من قرأه بالازهر الشريف كما انه أول من كتب حاشية عليه ، وحاشيته تسمى « تحفة الاختيار » وأقرأ أيضاً الهداية وغير ذلك الى ان اشتهر بمصر غاية الاشتهار ، ونال دنيا واسعة من الأمير يوسف كحيا .

### سفره الى استامبول واتصاله براغب باشا

ثم ذهب الى عاصمة الدولة العثمانية سنة ١١٥٣ موفداً من قبل العلماء لرفع شكوى ضد سليمان باشا العظم والى مصر لاثارته الفتن بمصر بالدس بين الامراء فاتصل برئيس الكتاب محمد الراغب باشا هناك حيث كان من اختصاصه النظر فى الشكاوى التى ترد الى العاصمة كما كان مرجع سفراء الدول الأجنبية ، ولذلك سميت الرئاسة المذكورة ( نظارة الخارجية ) فيما بعد .

وحيث علم الوزير محمد الراغب باشا المعروف بالعلم والفضل بغزارة علم صاحب الترجمة كلفه أن يبقى عنده ليكون أستاذاً خاصاً له قبل ذلك واستقر هناك فى بلهية العيش يتلقى الوزير المذكور منه العلوم وصاحب الترجمة هو الذى قابل تلك النسخ القيمة المحفوظة فى خزانة الوزير المشار اليه الى اليوم ، ومن جملة ما قابله من الكتب الكبيرة الفتوحات المكية وقد أتى بأصل المؤلف المحفوظ فى قونية وقابلها به . ولمسعى المترجم فى اصلاح النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا اشتهرت كتب الخزانة المذكورة بالصحة الى اليوم ، وقد استمرت صلته بالوزير المذكور الى أن عين الوزير والياً لمصر سنة ١١٥٧ فأراد أن يستصحبه حينما سافر الى مصر لكن شامت الإقدار أن يبقى الأستاذ بالعاصمة .

### اتصاله بشيخ الاسلام وحيازته للرتب العلمية الرسمية

ثم اتصل بالعلامة شيخ الاسلام عبد الله بن محمد المجدى المعروف بالوصاف وخدم عنده بوظيفة التمييز والتفتيش مواظباً على التدريس ومن تلقى منه العلم هناك شيخ الاسلام محمد اسعد ابن شيخ الاسلام عبد الله المجدى المذكور ، وحاز المترجم الرتب العلمية الرسمية الى ان وصل الى موصلة السليمانية المعروفة عندهم . وكان شيخ الاسلام السيد مرتضى أعلى قدره بعد أن اطلع على بعض مؤلفاته . وبعد وفاة ابن همام المحدث سنة ١١٧٥ تولى المترجم مشيخة الحديث بابا صوفيا بأربعين عثمانياً عن كل يوم كما هو شرط الواقف ، وبجامع السلطان سليم أيضاً واستمر على تدريس الحديث بهما الى أن مات .



### وفاته وبعض مؤلفاته

مات في ربيع الآخر سنة ١١٩٠ ودفن قرب ضريح أبي ايوب الأنصاري رضوان الله عنه وابنه المدرس اسماعيل حتى توفي سنة ١٢١٦ وحفيده الأستاذ علي رائف توفي سنة ١٢٥٨ رحمهم الله . ومن مؤلفاته هذا الكتاب الذي سماه (اللمعة) وقد ألفه باسم راعب باشا الوزير كما أشار الى ذلك في أول كتابه . ومنها ( تحفة الاختيار على الدر المختار ) وقد سبق ذكرها أيضا . ومنها ( شرح جواهر الكلام ) للقاضي عضد الدين الأيمى الى غير ذلك مما لا حاجة الى ذكرها هنا . وقال المرادى في سلك الدرر : كان آية الله الكبرى في العلوم العقلية والنقلية . . . ودروسه يحضر فيها العلماء ، وكان غالب بحقى الأزهر تلامذته ، وأما تلامذته في بلاد الروم (البلاد العثمانية) فلا يحصون كثرة اه .

وقال ابن عابدين في عقود اللآلى : كان له القبول التام ، وانتفع به الخلق الكثير ، والجم الغفير وكان في الفطانة والذكاء على جانب عظيم محققا مدققا متضلعا في العلوم العقلية والنقلية حتى قيل انه لم يأت بعد الشهاب الحفاجى محقق مثله اه .

ومن أجل تلامذته شيخ مشايخ مشايخنا العلامة هبة الله التاجى وقد ترجم له في كتابه ( حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المستدين ) نفعه الله برضوانه .

وهذا القدر من البيان كاف في الإشارة الى مقدار الكتاب ومؤلفه المحقق ؟

محمد زاهد الكوثرى

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من وقفت دون سرادق عزه الأسمى عقول النظار ، وتضاءلت تحت شمع حجاب جلاله الاسمي ثاقبات الافكار . ونظم بحكمته عقد الموجودات أتم نظام . وأحكم بقدرته صنع المخلوقات أحسن إحكام قضى بما شاء على وفق علمه المحيط الأزلي ، وقدر ما قضاه بأبداعه الأبدى جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان . وحله أمانة التكليف بعد ما علمه اليان . والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام . وعلى آله وصحبه ليوث الوعى وهذه الأنام .

أما بعد فيقول الفقير ابراهيم الحلبي الخنفي . عامله الله بلفظه الجلى والحنفى . هذه لمعة يهتدى بها فى دياجير الشبهات . مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات . فالمقدمة فى تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الاجمال . ليسهل على النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال . والمقالة الأولى فى بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرد الواجب تعالى بالقدم . والمقالة الثانية فى تحقيق القضاء والقدر وان كل ممكن واقع بمشيئة خالق القوى والقدر . والمقالة الثالثة فى صحة تكليف العبد . وأنه لا جبر (١) ولا تفويض كما يزعمه الجاهل النعبد ، وانما اقتضت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين لا يستغنى عن تحقيقها طالب حق اليقين لاجرم سلك فى بيانها مسلك البرهان القاطع المؤيد بلوامع الحدس الساطع . لا يحتاج فيها بعد لإعداد المحل . إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل فتبعت بنت فكر تيمس اختيالا فى حل التحقيق . ويضة خدر تلالاً فى حل التدقيق . علت قدرا أن يرفع حجابها كل خاطب ، وأنفت كبراً أن يكشف نقابها غير راغب (٢) فانه يعلى قدرها بمالى ممتة كما هو المأمول . ويغلى مهرها بصافى سجيته وليس (٣) إلا حسن التلقى بالقبول . كيف لا وهو ذو همة وقف دونها الفلك الدوار . وعزمة أرمقها قلب الليل والنهار أحيا دروس العلم وأن اندراسها ، وجدد معالم المجد ابان انطاسها إن حاول ممضة توت اشتعالا ذكاء فطنته أو زاول مشكلة تلالاً صفاء مفين قريحته . ما توارت الشمس بالحجاب إلا نجلنا من أشعة أفكاره ، ولا تلتفت بالسحاب الاحياء من لامعات أنظاره على أنها نجمة بما استنفذت من تياره فكنت كالمدى أحقر التمر الى هجر ، وومضة بما اقتبست من أنواره فصرت كالمدى إلى البحر الحضم رذاذ المطر

(١) يشير الى الكلمة الماثورة عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه ومضى قوله « لا جبر ولا تفويض لكن الأمر بين بين » يعنى ان العبد ليس بمجبور فى أفعاله كما يقول الجبرية . ولا هو مستقل كما يعزى الى القدريه . ز .

(٢) تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلفه سفينه الراغب ودفيئة المطالب ، وقد شمر المؤلف بإستاذ راغب باشا . ز .

(٣) أى ليس اغلاء مهرها إلا حسن التلقى بالقبول . ز .

إذ هو الحيوان المتحرك العلوي والروح كذلك مناهي القلة . بل هي في الحقيقة جامعة صمرت إليه ، وصنعت تحت إلى أصلها فقلت بين يديه . لأزال لسان كآله متصفا بسويجده . ووارد إضناك سطر الألفاظ بسجده . بادلت فتناك متعالية . وغرائك متعالية ، وطائر سجد متزماً وبلبل رقد متصفاً

وحذا مدح لايزد فله مدح لأنواع البهية شامل  
وحانا أفرح مستنداً من واجب القول ، وأستحي من فيحة الإكس فأقول .

### — المقدمة —

أعلم أن الموجود الخارجي إما واجب الوجود لذاته أو تكن الوجود لذاته والممكن إن احتاج إلى موضوع - وهو الحق المقوم لا حل فيه - عرض ، وإلا لمجرى . والمجرى إن ليل الإشارة الخصية فادى وإلا لمجرد . والمجرد إما مؤثر أو مدبر أو لاؤلا .

فالأول : العقول الطولية وهي العقول العشرة للصورة وتأثيرها بمعنى كونها (١) شروطاً لتأثير الحق تعالى لا سيأتي من إقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

والثاني : إما مدبر للأجرام العلوية وهي (٢) النفوس القسمة الملكية أو مدبر للأجرام السلبية فلها لأنواعها وهي الكل الأطلاقية ، أو لأشخاصها . فلها بالتصية بالقوى الطبيعية من الجاذبة والمانكة والمجاذبة والمجاذبة والثابتة والثابتة بالقياسات المنصوص ومن المرافقة والمصورة بالقياسات المنصوص وهي النفس الثابتة الموجودة في الثبات والحيوان والالسان . وإما بالاحساس بالمظاهر العشر والتحرك الاختياري بقوى الصورة والتعصب لجلب النفع وادفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والالسان وإما بالتكامل بالقوانين العقلية والنفسية وهي النفس الناطقة المختصة بالالسان .

وأما الثالث : فلها غير بالذات وهو الملائكة الكروبيون أو شرب بالذات ، وهو تدياطين أو مستند لها وهو (٣) الجن . وأما الثاني فلها على الجرم أكثر فغيرول أو حال فيه بصورة أو مركب منها لجسم طيسى أما الغيرول فلها أن يمكن توارده بصورة عليها وهي غيرول الثبات أو تواردها بصورة وهي غيرولات الأخلاق والكواكب ، وأما الصورة فلها شامة بلح الأجسام - وهي الصورة الجسدية - أو محضة بنوع منها - وهي الصورة العقلية - والقوية أما أن تزم غيرلاها - وهي صورة

(١) يحاول بهذا أن يجمع بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة إلا أن دليل الفلاسفة في إثبات العقول العشرة غير تام . والبرهان الكوراني « الملائكة اختار في أول صلوات من الراسب بالاختيار » يجمع في بيان هذا الموضوع على اتفاقه على أنه من عبارة الجمع بين الفلسفة ، والكلام ، والتصوف . د . (٢) والتميز واجب إلى المدبر وتأثيره بالاختيار الحيز ومنه ما سيأتي . د . (٣) أي مالا يكون مؤثراً فيما سبق ذكره ولا مدبراً لا معنى شرحه . د .

الافلاك والكواكب - أولا - وفي صور العناصر - وأما الجسم الطيحي فاما بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة - وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد ورطب، واذا صب في كوزين فكل منهما أيضا بارد ورطب مع أنه مؤلف من الميول، والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة ولما مركب ينقسم اليها . والبسيط إما غير قابل للكون والفساد أو قابل لها . والاول اما تير أولا فالتير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالاول هو البجة السيارة . والثاني اما مرصود أولا والاول ألف وخمسة وعشرون كوكبا (١) والثاني لا يعلمه الا الله تعالى. وغير التير هو الفلك وهو اما غير شامل للأرض وهي أفلاك التدوير الستة لما عدا الشمس من السيارات أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم « ومدير عطارده » « وجوزهر القمر » « د مائه » أو غربيا وهو أربعة عشر ( فلكا ) واحد منها فلك الثوابت وستة منها يمثلات ماعدا القمر من السيارات وسبعة منها حوامل التدوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس (٢)

وأما القابل لهما (٣) فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعي الحرارة واليوسة، أو خفيف باعتبار مائته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعي الحرارة والرطوبة، والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعي البرودة واليوسة، أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعي البرودة والرطوبة. وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام أولا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والتلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء، والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو كالصاعقة والشهاب والذوايات وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له إلى الجو وما أشبه ذلك

(١) وذلك بالنظر الى عهد المؤلف . د . (٢) وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب السيمرازي، وكذلك في شرح قاضي زاده على ملخص الجفقي وغيرهما من كتب الفقه، وللإلمام بأطراف الحديث يكفي ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع . وجوزهر مغرب ( كوزهر ) وهو اسم لعقدق الرأس والذنب وهما تقطعتا التقاطع لفلكي القمر المثل والمائل وله فلكان آخران كما هو مشروح في محله ويسمى مثل القمر بالجوزهر لكونه محركا للجوزهرين ، وسميت المثلثات مثلثات حيث توافق لفلك البروج أعنى الثوابت بالمركز، والمنطقة ، والتطين . وسمى المائل مائلا لئلا ينطلق عن منطقة البروج ميلا ثابتا . ونظريه ان « الافلاك غير قابلة للخرق والالتصام » ذهبت أدراج الرياح عندالجميع كما هو شأن الاستدلال باللازم على المألوم لكن لابد من الإلمام بها للتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم . د . (٣) يعني الكون والفساد . د .

(١) وأما العرض فهو إما أن يقتضى النسبة لذاته وهو الكم ، أو يقتضى النسبة لذاته وهو النسبة والوحدة ، أو يقتضى النسبة لذاته وهي الأعراض النسبية لأولا يقتضى شيئا من ذلك وهو الكيف . والكم إما أن يكون بين أجزاء المقروضة حد مشترك وهو التصل الذى هو المقدار أولا وهو التصل الذى هو العدد . والتصل إما قالو أو يقال . التالى الزمان الذى هو معيار حركة الفلك الأعظم . والاول خط إن انقسم فى جهة فقط ، وسطح إن انقسم فى جهتين فقط ، وجسم نطمين إن انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع :

الاول الكيفيات الحسوسة : وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة عن الاحياء ، والاشكال والالوان ، والاصوات ، والروائح ، والطبوع ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والخسونة ، والملاسة ، والتصل ، والنفقة وما شاكلها . وهي ان كانت واسعة سميت انفعالات ولا سميت انفعالات .

والثاني الكيفيات النفسانية : كالحيات ، والقنوق ، والارادة ، والادراك وسائر الأمور العقلية ، وهي ان كانت واسعة سميت ملكة ، وإن كانت حرة الزوال سميت حالاً .

والثالث التيق : وهو الاستعداد الشديد للمشي بالامكان الاستعدادى وذلك اما لقبول الملازم ولا قبول غيره . ويسمى القوة كالصلحية ، أو لقبول غير الملازم ويسمى الضعف كالمراحة .

والرابع الكيفيات المختصة بالكيات : اما بالتصل كالاتحاد والاستقامة للخط ، وإما بالتفصل فكان التركيب والاولية للعدد .

وأما الأعراض النسبية فسميت - الاول الانعاش : وهي النسبة بين أمرين يقبل كل منهما بالقياس الى الآخر كما بين الأب والابن ، والمال والناقل . والثاني الأين : وهي نسبة الممتكن الى المكان . والثالث متى : وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والأن والاربع الوضع : وهي نسبة بعض أجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجلوس ، والقيام . والخامس الملك : وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتصل مد كما عند التسميم والقتل . والسادس أن يقبل ما دام يقبل : وهو التأثير كالقطع والكسر . والسابع أن يقبل ما دام يقبل : وهو التأثير كالاتضاع والامتصاص (٢) .

- (١) وتتميل هذا البحث فى أواخر الجزء الاول من شرح المقاصد .  
 (٢) والمصنف أحسن من أن يحدث استوفى ذكر أقسام الجواهر والعرض على مذاهب الفلاسفة لأن المطالع لا بد له من تصور معانيها على مطلقهم فى الحقيقة معهود أن كان المتكلمون على خلاف معهم فى كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم . ويرى القارىء الكريم على ثبات هذا الكتاب ملحسة دائرة بحث المؤلف فى الطبيعيات والفلكيات وسائر ما يلحق اليه المعارف البشرية فى عصره . وهذا هو سر ابتداءه لأن هذا الدين اذا قصروا فى فهم سائر عصورهم يجهلون كثر مكافح سلاح معلول قلوبهم على علماء الذين حواصلة السعى فى تجميع جميع ما يجد على غالب العصور من الاكتشافات والنظريات المستعدة ليكونوا على بصيرة فى الرد والقبول .

## - المقالة الأولى -

وأما المقالة الأولى فيها ثلاثة فصول .

الفصل الأول في الحدوث والتقدم وأقسامها : اعلم أن الحدوث مسبق وجود الماهية المقررة بعدم مطلق قولنا مسبوقة كذا بكذا إشارة إلى أن مفهوم الحدوث من مقولة الاضافة لتوقف تعقل مسبوقة الوجود بالعدم على تمقل سابقة العدم للوجود وبالعكس . واضافتها الى الوجود اشارة الى أن الحدوث صفة الوجود لاصفة الماهية ، واضافة الوجود الى الماهية مؤذنة بالتأخير . لأن الأصل في الاضافة المتأخرة بين المضاف والمضاف اليه ولويوجه فتكون المتأخرة متبادرة الى الذهن بمتبادر من القبط الى الذهن من غير صارف يجب حله عليه . خصوصا في مقام التعريف . لكن هذه المتأخرة انما هي في الذهن فقط وأما في الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الاشعري والمحققين وعلم من هذا أن الحدوث غير مقول في حق الواجب جل شأنه لأن وجوده مجرد عن الماهية . يراه أنه لو لم يكن كذلك لكان . اما العدم ، أو المعلوم ، أو الوجود المقترب بالماهية المتعين بحسبها ، أو الماهية المقترب بها الوجود المتعين بها ، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بها . والثاني بأقسامه الخمسة باطل . اما الاولان فلائهما لا يؤثران في شيء . والواجب مؤثر عند جميع العقلاء ، إما في العقل الأول قطعاً كما هو مذهب عامة المشائين . وإما فيما عدا العقل الاختياري الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة . وإما في جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقين ، والمحققين من المشائين ، وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصراح . .

وأما قولهم « عدم المعلوم لعدم الملة » فمعناه عدم التأثير لآثاره بالعدم أي الواقع عند عدم الملة عدم المعلوم فاللام مجاز كما في « لدوا الموت وأبوا العذاب » غير أن الترتيب متساو كان للفرق بين شبه الملة الفاعلية وشبه الملة الغائية . أو تقول ابتداء . أما الاولان (١) فلائهما لا يؤثران في الوجود وحيث لا مجال للإيراد ولا حاجة الى الجواب كما لا يخفى على ذي سكة . وأما الثالث فلاحتياج الوجود الى الماهية في تفحصه بحسبها . وأما الرابع فلاحتياج الماهية الى الوجود في تحققها في الخارج . وأما الخامس فلا أن التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج في الثلاثة ينافي الوجوب الذاتي . وإذا بطل التالي بطل المقدم ثبت تقيضه وهو أن ذاته سبحانه موجود لا ماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى الموهدي الذي هو أمر اعتباري ومقول ثان تعالى الله عما لا يليق به بل معناه الوجود المتأصل المحقق في الخارج . فان ما به يتحقق غيره أولى بالتحقق . لفظ الوجود هنا اسم لا مصدر وهو الحق الصريح الذي لا ستره دونه واليه ذهب المحققون ، وأبو الحسن الاشعري ، وأبو الحسين البصري ، وسائر الحكماء وقولهم : « ماهية تعالي عين وجوده » مجرد تمييز من باب المشاكلة لوقوعه في مقابلة قولهم : « ماهية الممكن غير وجوده » ونظيره قولهم : « الجوهر ما قام بذاته » في مقابلة قولهم . « العرض ما قام بغيره » فكما

أن المراد من القيام بالذات لازمه الذي هو معنى سلبى أعنى عدم القيام بالغير من باب الكناية وأن كان المألوم مستحيلا فهو « ليس كنهه شيء » كذلك المراد من قولهم : « الماهية عين الوجود » لازمه وهو استفاد الماهية من أن المألوم مستحيلا لبداهة استحالة اتحاد الاثنين . وإذا ثبت أن الواجب تعالى موجود فى الخارج لزم أن يكون جزئيا حقيقيا .

قال سيد المحققين فى حاشيته على شرح المصباح : اعلم أن هذه المباحث التى أوردناها الشارح فى كون الوجود عين الواجب أو زائدا عليه من الكلمات العائرة على ألسن القوم . وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيها سبق أنها مما لا يتركها إلا أولوا البصائر والابواب الذين خصوها بالحكمة الباقية وفصل الخطاب لقطعها ههنا بقدر ماضى به قوة التقرير وتخطيطه دائرة التحريم فقول وبالله التوفيق : كل مفهوم مغاير للوجود كلاتسان مثلا قلناه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا . وعالم يلاحظ العقل انتظام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء يمكن بواجب فلا شيء من المفاهيم المقابلة للوجود بواجب . وقد ثبت بالبرهان أن الواجب تعالى موجود فهو لا يكون الاعين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون عينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مغايرا كليا يمكن أن تكون لأفراد . بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه إمكان تعدد ولا انقسام وقائم بنفسه مفزعه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أى المعزى عن التقيد بشيء والانتظام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للهامة الممكنة . فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجه مختلف وأغما شتى تعذر الاطلاع على ما صارتها ظلو وجود كلى وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا . هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شائخنا وقالوا ولا يعلم إلا الراغبون فى العلم . فان قلت الذى يتأخر الى القسم من لفظ الوجود مفهوما لا يمنع الفكرة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وأيضا المفهوم من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يفرض بعض لا يفرض أحد . قلت : الجواب من الاول أن الكلام فى حقيقة الوجود لا يفتقر الى الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المهمة عن الاشتراك فى حد قائم بمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقة . وعن الثانى أن المتع هو مخالفة البرهان وما يورثه لا الاشتهار فى السنة الاحوال بتجويله الكونيات نص يتجه على المقامة الثالثة « كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن » منع لطيف وهو أن المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجود ممكن قطعا لا المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو وجوده . وينفع بتقدير دقيق وهو أنه لا احتاج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وجار معلولا له هو قوامه فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو

موجده . وما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في خد ذاته ينافي العدم وهو أبعد المقبومات عن قبول العدم لأن ما عده لا يتمتع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك أن الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافية بواسطة غيره انتهى كلامه . أقول : مراده بالانضمام مجرد التعلق ، والاضافة لا القيام والاتصاف ، ولأننا في ما بعده من أن الوجود جزئي حقيقي قائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره وأنه لا يتصور كونه قائماً بالماهيات الممكنة . ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا قطب الدين الرازي هذا كله بالنظر الى الخارج . وأما العقل فلا حذله في إدراك كنه ذلك الجنب الاقدس فليس له وجود ذهني والا لكانت خصوصية وجوده الذهني ، مغايرة لخصوصية وجوده الخارجي فيلزم أن يكون هناك أمر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك الالماهية وقد علمت بطلانها بالبرهان . وإذا بطل وجوده الذهني فليس له حد ، ولا جنس ، ولا فصل وليس هو مجنس ولا فصل ولا نزع ولا خاص ولا عرض عام ، ولا كلي ، ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد نعم يمكن رؤيته تعالى وتوقع لمن شاء في الدنيا (١) والآخرة بلا كيف وكذا يمكن تصوره بعنوانات والحكم عليه بمفاهيم انتزعا العقل من بعض صفاته وأفضاله بقدر وسعه . قال ناليس الملمط أن للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وإنما تدركها من جهة آثاره اذ هو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء فلست تدرك له اسما من نحو ذاته . بل من نحو ذاتنا . وقيدنا الماهية بالقرر لأن ماهية الممكن لما تقرر وتحقق في نفسها من حيث هي هي قائما في تلك المرتبة وإن كانت عارية عن اعتبار الوجود الواحد وكذا العدم المقابل لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيًا محضًا وعدمًا مطلقًا . والا لما صح التوجه اليها نظرا الى نفسها والتالي باطل . فإن قلت التوجه اليها هو وجودها الذهني فلا يكون له تقرر دونه . قلت معلوم بالبداهة أن المتوجه اليه لا بد له من ثبوت في نفسه ليتوجه اليه . فإن قيل اذا كان العلم أزليا فلا سبق نعمة . قلت نحن لا ندعي السبق وإنما ندعي أن لها تقررًا في نفسه تقررًا ما مغايرًا لثبوتها في علم الحق تعالى اذ لا وأبدأ كما أنه مغاير لوجودها الخارجي والذهني أبدا . برهانه أنه لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت في علم الحق سبحانه لكانت أعدامًا صرفة اذ كان الله ولم يكن معه شيء غيره في الأزل فلا وجود للأشياء في الخارج ولا في ذهن مخلوق هناك اذ لا مخلوق في الأزل فلم يكن لها نوع تحقق في علم الحق أزلا لكانت أعدامًا صرفة بالضرورة واذا كانت أعدامًا صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لأن العلم وإن قلنا أنه ليس صورة عقلية بل اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فانه لا بد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالمًا بذلك المعلوم . والمعلوم معلوماً لذلك العالم وتلك النسبة هي المعبر عنها بالتعلق . ومن المعلوم أن التعلق إنما يتصور بين متمايزين ولو بالاعتبار ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت في البجلة فانه مالا ثبوت له أصلاً لا اشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ما هو كذلك يتمتع أن يكون متميزاً ضرورة أن كل متميز يصح أن يكون مشاراً اليه حساً أو عقلاً فالا ثبوت له أصلاً يتمتع



أن يكون متيزاً . ومن المعلوم أن العدم المحض أى ما يفرض ما صدق لهذا المفهوم على تقرير اتصافه به المستلزم لأن لا يلاحظ بوجه ما في علم ما ولا بوجه كونه عدما محضا لاثبت له أصلا والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز له أصلا فلا يصح أن يكون طرفا من طرفي النسبة التي هي التعلق فلا يصح أن يكون معلوما فوكأنه الأشياء في الأزل أعضاها محضه لاثبت لها بوجه من الوجوه لم يصح أن تكون مطلوبة للحق تعالى أصلا لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط بأزلا بجميع المعلومات قطعا فلما يبرز فيها نزع تحقق وثبوت أزلا في العلم المحيط الذي هو نفس الأمر لأن نفس الأمر هو المرجح للأشياء وأحكامها واقع سبحانه هو الأول الذي لا شيء قبله ، وعلمه أزلي محيط بجميع المعلومات التي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجح للأشياء وأحكامها جينا المبرر عنه بنفس الأمر وقيل نفس الأمر هو العقل الأول الذي هو الفرح وفيه أن المعلومات ان لم تكن ثابتة في علمه تعالى قبل ارتسامها في الفرح لزم الحال الذي قدمناه وإلا ثبت المطلوب وقد يراد بالأمر في قولهم الماهية ثابتة في نفس الأمر عين الماهية . وليس المراد ما يفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مطروقة في نفسها بل هو كناية عن أن ثبوتها ذاتي لها لا من خارج بناء على أن الماهيات غير مجسولة وهذا أيضا من قبيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة في نفس الأمر بالمتين مما كما لا يخفى ولاح لك من هذا أن الحدوث لا يتصور في المستحيل العدم الصرف المجرد عن الماهية المتفردة . يانه أنه لا وجود في الخارج إلا للهيات وأما الماهيات فوجودها على قط وجب لا هوية للمستحيل فليس له ماهية متفردة نعم له ماهية يتنوعها العقل من هويات يخترع الخيال ذواتها ، وينتقل الهم صفاتها ، ويحملها عنوانا تلك الهويات المقروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها في الخارج مثلا . فنعني قول « شريك الباري مستحيل » أن كل فرض مما يفرض ما صدق لهذا العنوان على تقدير اتصافه به يتمتع بوجوده في الخارج فنعني كون شريك الباري لاماهية له في العقل أنه لاماهية له متحققة متفردة في نفسها بسبب إمكان تقرير هوياتها في الخارج يرشدك الى ذلك أنه لما أثبت أبو حاشم من المعتزلة علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل نسبة الامام الرازي الى التناقض حيث قال: لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة كون المستحيل متعلقا بالعلم وليس متعلقا له ثم أجاب عنه بأن له أن يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما وردده السيد بأنه اصطلاح لا فائدة فيه ثم أجاب في شرح المواقيت بقوله : والانصاف أن لا ننظر بكلمة تخرج من فم عاقل العبث فيحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يمكن أن تحصل منه صورة في العقل هي له في نفسه بل على ضرب من التقية فلا يمكن أن يتصور شيئا هو اجتماع التقيضين أو شريك الباري تعالى بل يتصور اجتماع السواد والخلاوة . ثم يقول لا يمكن اجتماع بين السواد والياض . وكذا يتصور مشاركة زيد لعمرو في الانسانية ثم يقول لا يمكن مثل هذه المشاركة في وجوب الوجود الذاتي وقيدنا العدم بالاطلاق ليعم

أقسامه الثلاثة فيقسم الحدوث أيضا كما سترى في التقسيم وما نحن نشرع فيه بأذن الله تعالى فنقول: وينقسم الحدوث الى ذاتي، ودهري، وزماني.

فالذاتي مسبوقة وجود الماهية بدمها الذاتي الذي لها في نفسها الغير المنافي لقلعيتها ووجودها في الواقع وان أردت توضيحه على وجه الاستقصاء فأتى سمع قلبك لما يسئل عليك وهو أن الماهية اذا لاحظها العقل في مرتبة إطلاقها الحقيقي الذي هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهي لا بشرط شيء لم يمكنه أن يحكم عليها بحكم أصلا ثم يلاحظها في مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق الى أخص خصوصها فاذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أولا، قسمها الى بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة أنها هل هي صرف الوجود أو صرف عدم أولا ولا قسمها الى واجبة الوجود، وممتعة الوجود، وبمكته الوجود أما الأوليان فقد تقدم الكلام عليهما. وأما الثالثة فلا شك أن امكانها غير ما اذ هو القيد الذي ميزها عن قسميها فأولى مراتبها التي تحصل فيها ولا توجد في قسميها ملاحظة كونها ماهية قابلة للامكان. والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان. والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة أيضا. والمرتبة الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فاذا لاحظها في المرتبة الأولى فقط ولم يلاحظ معها شيئا آخر وجد أن الذي لها من ذاتها في تلك المرتبة كونها ليسا صرفا وسلبا بسيطا ومعناه أنه ليس هناك شيء لا أن هناك أمرا مفهوماه ليس فان قلت اذا لم يكن هناك شيء فالتفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ قلنا ان ماهية الممكن لها تقرر في نفسها وفي علم الله تعالى كما تقدم. فان قلت ماهية المستحيل كذلك. قلنا نعم لكن بتجربة تتعلق طهه تعالى بالعقل المشوب بالوهم. والحد الفاصل أن ماهية الممكن لها التقرران وماهية المستحيل لها التقرر الفرضي فقط فلتستيقن ولتزيد كون الماهية في ذاتها ليسا صرفا وما قاله الرئيس في الشفاء على سياقتنا قاله في الاشارات وأنت تعلم وأن حال الشيء الذي ليس باعتبار ذاته متعلبا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق عدم لو انفرد وانما يكون له الوجود عن غيره

واما ما قاله الفارابي أن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليس ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات واعتراض بأن المعلول لو استحق ذاته الالوجود لكان متمما لا ممكنا ولذلك حاد الشيخ المقتول في المطارحات والترويعات عن استحقاق الماهية الالوجود الى لا استحقاقها الوجود. وذكر أنه قبل استحقاقها الوجود قبلية بالذات. وتبعه الامام الرازي في شرحه للاشارات فقال: الممكن لا يستحق الوجود من ذاته. ولا يلزم منه أن يستحق الالوجود. فان المستحق للوجود هو المتع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او بالالوجود. وأنت خير بأن هذه مناقلة ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق بين متد الواقع وبين مرتبة نفس الماهية. وتحقيق ذلك أن السلب البسيط للماهية معناه رفضا وليسيتها وبطلانها في ذاتها لا رفضا عن ظرف من ظروف

فمن الأمر . وهذا الرشح إنما هو بالنظر إلى مرتبة نفس جوهر المادية لا بالنظر إلى الواقع والخارج وأما السلب المركب لما كان معناه سلباً عن حطب الواقع وعن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع ولا شك أن بطلان المادية في حلق ذاتها لا يتلقى ضللتها ووجودها في الواقع . فنعرض من هذا أن الفعل إذا لاحظها مع غيرها فلا يمكن قط وجدها مستقاة سلب البسيط الذي لما من ذاتها وإذا لاحظها مع إمكان الوجود في الواقع قط . وجدها غير مستقاة ليس ولا ليس (١) في الواقع وأما إذا لاحظها الفعل مع إمكانها ووجودها العامة وجدان النفس لما حيث أن تكون مساوياً لها مركباً واجباً لكنه لما كان لما ذلك من حطبها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالتغير فلا يتلقى إمكانها الذاتي المتضمن لقيتها البسيطة . والوجوب لاستواء نسق أبسيتها وليسيتها المركبتين إليها إضافتها إلى منفع الواقع وعرضه الخارج فثبت أن مرتبة لقيتها البسيطة وعدمها الساذج سابقة في الفعل على مرتبة أبسيتها المركبة ووجودها الحاصل في حطب الأعيان بالتفاضل سبقاً ذاتياً سواء كان ذلك الوجود مستمراً من الأزل إلى الأبد أو منقطع الطرفين أو منقطع طرف الأزل قط ولا مانع للعكس لما تحقق من أن ما ثبت عدمه احتمال عدمه . وسواء كان ذلك الوجود زمانياً أو غير زمانياً .

والحدوث المعرف مسبوقة بوجود المادية بهدماً الصريح المحض المقابل لوجودها في الواقع مسبوقة السلائية انتفاكية لازدانية ولا زمانية .

والحدوث الزماني مسبوقة بوجودها الزماني للتعذر التبريد التلقائي لعدمها الزماني المتعذر لأن من شرط التلقائي اتحاد الزمان وإذا تحققت ما بيننا ثبت لديك أن الحصول في نفس الأمر ثلاثة أوعية فواء الوجود، والعدم السبالي المتغيرات الكتابية بما هي متغيرة، زمان، ووعدها الوجود والعدم الصريح المرفوع عن التعذر واللاتعذر الثابتات على ثابتات وهو من الواقع، وهو وعدها الوجود والعدم الثابت لفتح التعذر عن عروض التأثير مطلقاً والمتعال عن سبق عدم على الإطلاق وهو صرف العملية المحنة الحقة من كل جهة صمد والبرمد أوسع من التعذر لوجوب استمراره واحتمال سبق عدم الصريح المعرف والتعذر أوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان لتوقف الزمان على الحركة الثبوتية على الجسم المتوقف على التغير الذي هو من غير التعذر .

أعلم أن هذه الأوعية ليست أوعية حقيقية وإنما هي نسب يتخلل كل منها بين متغيرين ثم إن النسبة أمر كل تحت أنواع كثيرة والمراد بها هنا نوع مخصوص هو النسبة قال المحقق الطوسي في شرح الآثارات كارتع الاصطلاح على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض في امتداد الوجود كقيمة الزمان فقد وقع على إطلاق التعذر على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور كاتبة كمية الزمان لنفسك . والبرمد على نسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض كمية الفعل (٢)

(١) والأيس ، الوجود والليس ، العدم في مصطلح الفلاسفة . ز .

(٢) ويحصل ذلك لأن نسبة التغير إلى التغير زمان، ونسبة التغير إلى الثابت دهر بنسبة الثابت

إلى الثابت صمد عند الفلاسفة . ز .

وأما القدم فلا يمكن جمع أنواعه في تعريف واحد فلتعرف كلا منها على حدة فنقول  
القدم الذاتي كون الوجود غير مسبوق بلبية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لأن الماهية حيث وجدت  
استلزلت اللبسية كما تقدم ونفى اللازم - يعني اللبسية - يستلزم نفى المألوم - يعني الماهية - ومن انتفت  
الماهية كان الموجود صرف الوجود وصرف الوجود هو الواجب لذاته وهو لا يقبل عدم  
كما قدما فيلزمه أيضا انتفاء سبق عدم الدهرى والإماني . والدهرى كون الوجود غير مسبوق  
بالقدم الصريح ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكم اذ الوجود في الواقع أعم من الوجود المتكم  
وكذا عدم ونفى الأعم مستلزم لنفى الأخص والتقدم الزماني كون الوجود المتكم غير مسبوق  
بالعدم المتكم بل مستمر في معاداة جميع الزمان في طرف الماضي .

الفصل الثاني: في بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحوادث والتقدم وفيه مباحث .

المبحث الأول: ان النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية . وهي الحوادث والتقدم وأخرى بين  
معانيها الاشتقاقية وهي الحادث والتقديم .

المبحث الثاني: أن صور النسبة بين هذه الأقسام خمس عشرة صورة فانه ينشأ من أخذ الأول  
مع كل واحد مما بعده خمس صور . ومن الثاني مع ما بعده أربع . ومن الثالث مع ما بعده ثلاث .  
ومن الرابع مع ما بعده اثنتان . ومن الخامس مع السادس واحدة .

المبحث الثالث : أن هذه التسبب كلها ينشأ بتأين باعتبار المفاهيم المصدرية . وأما باعتبار المعاني  
الاشتقاقية فثان منها ينشأ بتأين . أربع منها قديم ذاتي مع قديم زماني أو حادث مطلقا ، والأربع  
الأخرى قديم دهري أو زماني مع حادث كذلك ، وست منها ينشأ عموم وخصوص مطلق . ثلاث  
منها حادث ذاتي مع حادث دهري أو زماني أو قديم زماني ، واثنان قديم دهري مع قديم ذاتي  
أو زماني ، وواحد حادث دهري مع حادث زماني . وما قبل (مع) من هذه الستة هو الأعم وما  
بعدها هو الأخص . والخاصة عشر عموم وخصوص من وجه وهي قديم دهري مع حادث  
ذاتي .

المبحث الرابع : أن مواد هذه التسبب خمسة أشياء .

الأول : الموجود الذي لم تسبق فعلية لبية الماهية ولا وجوده الدهري عدم دهري ولم يتعلق  
وجوده بمادة ولا مدة وما ذاك الا واجب الوجود لذاته جل وعلا

الثاني : الموجود الذي سبقت فعلية لبية الماهية ولم يسبق وجوده عدم دهري ولا يتعلق بمادة  
ولا مدة وليكن العقل

الثالث : الموجود الذي سبقت فعلية لبية الماهية وتعلق وجوده بمادة ومدة ولم يسبق وجوده  
الزماني الدهري عدم زماني ولا دهري وليكن الحركة التوسعية للتركيب العظيم

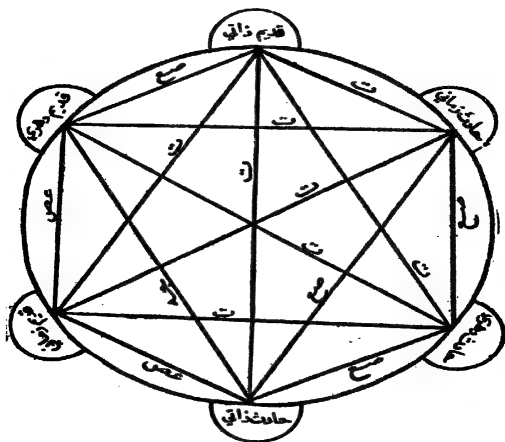
الرابع : الموجود الذي سبقت فعلية لبية الماهية ووجوده الدهري عدمه الدهري ولكن لم  
يتعلق وجوده بمادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة .

الخامس : الموجود الذى سبقت فعلية لیسية الماهية ووجوده الزماني أو الدهري عدمه الزماني او الدهري كالمولد . فلتأول : التقدم الذاتي والدهري . والثاني : التقدم الدهري ، والحدوث الذاتي والثالث : التقدم الزماني والدهري ، والحدوث الذاتي . والرابع : الحدوث الدهري ، والذاتي . وللخامس : جميع أنواع الحدوث . واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنى على مجرد الاحتمال العقلي وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهري لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستراه هناك إن شاء الله تعالى .

المبحث الخامس : في وضع جدول تبين فيه هذه الأقسام وموادها ونسبها وألقاب نسبها على طريق الرمز وذلك : أنا اختصرتنا على الحروف فأخذنا من ألفاظ الأقسام كلا من قاف التقدم ، وحاء الحدوث ، مع كل من ذال الذاتي ، ودال الدهري ، وزاي الزماني . ومن ألفاظ المراد بآه الواجب ، ولام العقل ، وهاء الحركة ، وسين النفس ، ودال المولد ، ومن ألقاب النسب تاء التباين ، و(جه) للعموم والخصوص الوجهي ، والمين ، والصاد من العموم والخصوص المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا ، وعرضه سبعة بيوت . ففى الضلع الأول : وهو الأيمن الطولي المادة التي لم يصدق عليها شيء من المنتسبين ، وفى الثاني : المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيمن ، وفى الثالث : المنتسب الأيمن ، وفى الرابع : المادة التي صدق عليها المنتسبان ، وفى الخامس : المنتسب الأيسر ، وفى السادس : المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيسر ، وفى السابع : ألقاب النسب . وقدمت الصاد على المين فى علامة العموم والخصوص المطلق أن كان المنتسب الأيمن أخسر من الأيسر ، وعكست فى العكس ووضعت فوق الجدول خطاً عرضاً فى كل بيت منه ترجمة الضلع الطولي الذى تحته ، ثم وضعت دائرة وقسمتها ستاً أقسام متساوية وكتبت فى خارجها على كل قطعة من التقاطع الفاصلة بين أقسامها قسماً من أقسام الحدوث والتقدم ووصلت بين كل تقطين منها بخط كتبت عليه لقب النسبة بينهما مع مراعيت فى الجدول من تقديم الصاد على المين والعكس لكن لا يمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن فى الجدول فهو ممن عنها وأفيد منها كما أن ذكاه القطن اللبيب ممن عن الامرين ، وإنما ذكرتهما إيراداً للمعقول لراى المين فإن النفس الى المحسوسات أميل والمعقولات المتجلية بظلالها أقبل لانها أول شيء أفنته وبه توصلت الى ماعلته

الفصل الثالث فى البرهنة على ثبوت الحدوث الدهري لجميع الممكنات ويان أنه لاخلاف فى ثبوت الحدوث الذاتي لكل حادث . والحدوث الزماني للزمانيات . وإنما الخلاف فى الحدوث الدهري . وقبل الخوض فى ذلك لابد من قسم إجمالى بمصر أقسام الموجودات ليتمتع توارد أنواع الحدوث والتقدم عليها بالنفي والاثبات فأقول مستفيضاً من وجوده الفياض ومستحيماً من جوده المتزده عن الاغراض : الموجود اما مكان أو مكاني ، أو زمان أو زماني ، أو مكاني وزماني معا ، أو خارج عنها . اما المكان فهو ما ينسب إليه الجسم بـ ( فى ) ومن أحكامه أنه لايجوز أن يكون

# هذه صورة الدائرة



## وهذه هي صورة الجدول

ما بينه التنبيان	ما انفرد به التنبيس الايمن	التنبيس الايمن	ما اجتمع فيه التنبيان	التنبيس الايسر	ما انفرد به التنبيس الايسر	اقاب التنبيس
هـ	.	قذ	ب	قد	ل	صع
لد	ب	قذ	.	قز	هـ	ت
.	ب	قذ	.	حذ	لهـ	ت
له	ب	قذ	.	حد	سد	ت
لهـ	ب	قذ	.	حز	د	ت
سد	بل	قد	هـ	قز	.	عص
.	ب	قد	له	حذ	سد	جه
.	بله	قد	.	حد	سد	ت
س	بله	قد	.	حز	د	ت
ب	.	قز	هـ	حذ	لد	صع
بل	هـ	قز	.	حد	سد	ت
بلس	هـ	قز	.	حز	د	ت
ب	له	حذ	سد	حد	.	عص
ب	لهـ	حذ	د	حز	.	عص
بله	س	حد	د	حز	.	عص

غير منقسم ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط فهو إما منقسم في جهتين فقط فيكون سطحاً، أو في الجهات الثلاث فيكون بدناً . فإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في الممكن والانتقال بانتقاله فهو حال في الجسم الحاوي للممكن . ولا بد أن يكون مماساً للسطح الظاهر من الممكن من جميع الجوانب . والا لم يكن مماساً به وهذا مذهب المشائين . وعليه فالجسم الكل ليس في مكان كما أنه ليس في زمان وهو الأصح لأن الزمان والمكان رضيعان في غالب الأحكام ، وإذا كان بدناً لم يجوز أن يكون عدماً موهوماً لأنه متقدر لأن البدن بين جوانب البدن أعظم من البدن بين جوانب الكوز وكل متقدر متعين في نفسه متميز عن غيره ولا شيء من العدم يمتيز ولا يتميز فلا شيء من المكان يعدم فهو بعد موجود ، وإذا كان موجوداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد التمكنات عليه وسريان أبعاده فيه . ولا شيء من العرض كذلك فهو جوهر ، وإذا كان جوهرًا لم يجوز أن يكون مادياً والا لزم تداخل الجواهر المادية وهو بين البطلان ومبين في محله فهو جوهر مجرد هو إذا كان مجرداً لم يجوز أن يكون مفارقة للمادة ذاتاً كالنقل والنفس والا امتنع سريان أبعاده فيه فهو واسطة بين المجرد الصرف والمادى المحض والتداخل لا يمتنع بين مجرد ومادى . ولا استحالة في وجود البدن المجرد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والنامية المطلوبة بالضرورة وهذا مذهب الاشراقيين وعليه فالجسم الكل في مكانه . وأما المكاني ويسمى الممكن أيضاً فهو الجسم المذكور . لأن حيث أنه موجود أو جوهر أو نحوهما بل من حيث أنه متصل قار تمتد في الجهات الثلاث . ومن أحكامه أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة القسرية كما في الجذام ، والثبات بأجواء التنصير القسائية كما في الحيوان ، والانسان ، أو يصح الأينية إلى مكان آخر فتبدل نسب أجزائه إلى أجزائها فداخله أو أجواء مكانه بالحركة الوضعية . كما في الفلكيات أولاً ولا كما في كل التنصير .

دعيه : ما ينسب إلى المكان (بقر) نوطان حقيقى ومجازى . فالحقى ليس إلا الجسم من الحيثية التى ذكرناها ، والمجازى أقسام .

الاول : جزؤه المقدارى المتميز عن جزء آخر في الوضع كآحد جوانبه .

الثاني : جزؤه الغير المقدارى الذى لم يتميز عن جزء آخر في الوضع كالمحوى والصورة .

الثالث : حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل .

الرابع : أعراضه القارة السارية فيه كالبياض ونحوه

الخامس : ما في جوفه كنفك زحل بالنسبة إلى الفلك الاطلس . وما عدا هذه الأشياء لا ينسب إلى المكان (بقر) للاحقيقة ولا مجازاً . وإنما ينسب إليه مع التى هي أعم من (قر) اذ كل ما في الشيء فهو معه وليس كل ما هو مع الشيء فهو فيه فأنا مع البرة والخرولة ولست فيهما .

وأما الزمان فله معنيان أحدهما الآن السيال وهو مكيال الحركة التوسعية وما تنطبق هي عليه غير مفارقة إياه مادامت موجودة ، والآخر الزمان الممتد المتصل . وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد



هي منه وتطبق عليه وكما أن الحركة التوسعية السبالة غير الآن الذي هو طرف الزمان والتفصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل وغير قائم به بل راسم اياه ، وقائم بجرم الفلك الأقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي على الزمان والحركة التوسعية الدورية التي هي ملزومة للآن السبالي، وبالآن السبالي تكال الحركة التوسعية الدورية والاستقامية جميعاً . كما بالزمان بقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة . والآن السبالي والحركة التوسعية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح والآتات الموهومة التي هي أطراف الأزمنة والاكون في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع في ازاء النقاط التي هي أطراف الخطوط بالنقل ، والنقاط المقروضة في الخط المتصل بالتوهم الا أن الآن (١) الوهمي في الزمان لا يكون الا واصلا والنقطة منها موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما في حدود الحركات القطعية وأطرافها .

وأما الزماني فهو الهيئة الغير القارة وليست الا بالحركة . ولها معنيان .

أحدهما : حالة بسيطة شخصية هي كون المحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى كونا شخصيا سباليا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقر بالنسبة الى حدود ما فيه الحركة فلا محالة من أن يفرض في زمان الحركة أن يكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده فلا يكون له ذلك الحد في آئين كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة بحسب نفس ذاتها السبالية الغير القارة بحسب نسبها اللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسعية وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا الموجودات التدريجية الحصول بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زمانا تكون هي موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده بل على أن تكون بتام هويتها موجودة في كل جزء من أجزائه ، وفي كل حدى من حدوده على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية ولا يصح أن يتوهم أن مفروض يقال له انه أن أول الوجود . وابتداء الحصول على خلاف الأمر في الموجودات الدفعية فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ولا على زمان ما ولا على أمر ما تمتد الهوية أصلا انما تكون منطبقة الذات انطباقا سباليا أبدا على حدى غير منقسم من حدود المسافة وعلى أن غير منقسم من آتات الزمان .

والثاني : هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية . وهي تدريجية الوجود غير قارة الأجزاء . انما وعاء هويتها وطرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكون مفروضة في الوسط بحسب حدود مفروضة في المسافة ، وآتات موهومة في الزمان . فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها ، وملاك واسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية

السبالة وعدم استقرار نسبتها إلى المفرد الموجودة في المسافة . وأما الذي هو مكان في زمان ما فهو الأشخاص المتكثرة المتغيرة الواقعة تحت نوع من الأنواع كالأفراد الإنسانية فانها باعتبار جسيمنتها في مكان، وباعتبار تغيرها بالمركبات الكلية والكمية في زمان، بخلاف أجسام الافلاك فان حركتها الزمنية لا تستدعي تغيرا في ذاتها . وأما الخارج عن هذه الأقسام الخمسة فهو الراجب تعالى ، والمركبات المرتبطة من أختى الزمان والمكان (١)

د تتيه هـ :- ما ينسب إلى الزمان بحقيقته زمان حقيقي وبمعنى . فالحقيق ليس إلا الحركة كما للمعاد ، والمجازى أنواع .

الأول : جزء وهو الماضي والمستقبل اللذان هما جزءان من الزمان بمعنى القطع .

الثاني : طريقه بالثورة وهو الآن القابل بين الماضي والمستقبل .

الثالث : الآن السبيل الرسم للزمان بمعنى القطع .

الرابع : المتحرك ذاته في الزمان باعتبار حركته .

الخامس : السكون فكون الماضي والمستقبل فيه ككون قسم العدد فيه ، وكون الآن السبيل فيه ككون الصلة بينهما فيه ككون النقطة الموجودة في حدود الخط فيه ، وكون الآن السبيل فيه ككون الصلة الموجودة في الطائرة الثابتة . وكون المتحرك فيه ككون المفرد في العدد وكون السكون فيه فلغايتة الحركة وباعتبار هذه الأشياء لا ينسب إلى الزمان به في لا حقيقة ولا مجازا ، وإنما ينسب إليه بمعنى آخر ما تقدمت في المكان فلذا انطوى هذا في صحيفة خاطرك وانطبع في رقيم جودك . فاعلم أن من الذائع الصحيح بالقتل المبررات المبررة على الأكس ، والتأنيب في الصحف في طينيات الأصعار والأحوار أن في حدود العلم خلافا شاملا بين الحكمة وغيرهم . فلنعب أهل الحق من الملل أن العالم يحدث عروق ، له أول أسدته القلبي تعالى وأبدته بعد أن لم يكن وكان (٢) الله ولم يكن معه شيء وهو السبيل المستبين وعليه أجماع السفراء السابقين من الأنبياء والمرسلين وأطباق أهل الزمان الذين خرجوا بالوحي والحكمة في الأولين والآخرين . وواقفهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقد علمت الفلسفة منهم تمام الحكمة الاطلاق الأكس ، والسنة السابقون عليه . وهم تاليس (٣) ، وأينسافوروس (٤) ، وانكسيفانوس (٥) من أهل ملطية ،

(١) أي عند التفاضل بها . د .

(٢) والفظ الحديث « كان الله ولا شيء معه » أخرجه ابن حبان والمحاكم وابن أبي شيبة عن

بريدة بن مسعود حديث البخاري « كان الله ولا شيء معه » . د .

(٣) توفي قبل الميلاد سنة ٤٤٥ هـ وهو القائل بأن ملادة الكون هي الله . د .

(٤) كان موجوداً سنة ٢٢٢ قبل الميلاد وهو كان يقول ان العقل مبدأ الوجود . د .

(٥) توفي قبل الميلاد سنة ٢٢٨ هـ وهو القائل بأن ملادة الكون هي القواء . د .

واباذقليس (١) وفيثاغورس ، وسقراط من أهل اثينة ويونان . وم السبعة الأصول . وغيرهم عن على ستم من الاوائل والعصر . والتساك .

والقول بقدم العالم ، وأولية الحركات إنما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ففسح على منواله من كان من تلاميذه . وصرح القول فيه مثل الاسكندر (٢) الافروديسي ، وتامسليوس ، وفرغوريوس ، وصنف يرقس المنتسب الى افلاطن في هذه المسألة كتابا (٣) وأورد فيه هذه القصة .

قال الامام القناري في « كتاب الجمع بين الرايين (٤) » وما نطن بارسطاطاليس أن يرى أن العالم قديم وأن افلاطن على خلاف رأيه . فأقول ان الذي دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستكر بارسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طونيكا أنه قد اتخذ قضية واحدة بينها يمكن أن يؤق على كلا طرفيها بقياس من مقدمات دائمة مثال ذلك . هل العالم قديم أم ليس بقديم . وقد ذهب على هؤلاء المخالفين أمور أما أولا فإن الذي يؤق به على سبيل المثال لايجرى مجرى الاعتقاد . وأجنا قاته ليس غرض ارسطاطاليس في كتاب طونيكا هو بيان أمر العالم لكن غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في القصة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منها بقياس مقدماته دائمة ، وقد بين ارسطاطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكتب . لان المشهور ربما كان كاذبا . ولا يطرح في الجدل لكذبه . وربما كان صادقا مستملا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب . وما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ما ذكره في كتاب « الساء والعالم » أن الكل ليس له به زمان فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك اذ تقدم قياس في ذلك الكتاب . وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية . أن الزمان اما هو عدد حركة القلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لايشمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له به زمان أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزاء كما يتكون البيت مثلا . والحيوان الذي يتكون أولا فأولا

---

(١) يده الشيرساقى تلقى العلم من داود عليه السلام ولقبان الحكيم كما يمد فيثاغورس تقام من سليمان عليه السلام وبعد سقراط تليد فيثاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله الا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك بل فيها عراه الشيرساقى والقنطلى من الآراء الى هؤلاء الفلاسفة في العالم مأخذ تبعدها عن عزيت اليهم . وحده رجال القرون المتباعدة في صيد واحد ليس بمجد وكذلك هو عالم ثبت عنهم اليهم . د .

(٢) في عهد ملوك الطوائف بعد زمن اسكندر بن فليبيس . د .

(٣) قال القنطلى تمرد الرد عليه يحيى النحرى بكتاب كبير صفه في ذلك . د .

(٤) يبنى رأى افلاطن وتليده ارسطو وكان ارسطو وزير اسكندر القاتح المشهور . د .

بأجزائه فإن أجزاءه يتقدم بعضها على بعض بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك . فقال أن يكون الحسنة بد زماني . ويصح بذلك أنه إذا يكون عن ابداع الباري جل جلاله أيام دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في آثاره في الزبوية في كتابه المعروف بالتورجيا لم يشبه عليه أمره في آياته الصانع المبدع بهذا العلم فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يحتج وهناك بين أن الميراثي أبعثها الباري جل تناؤه لأن ثوبه وأنها تهمست عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت . وقد بين أبعث في « السراج العلي » أن الكل لا يمكن أن يكون حسنة بالهبة والافتقار وكذلك يقول في العلم جلة في كتاب « السجد والعلم » ويستدل بالنظام (١) البديع الذي يوجد لأجزاء العلم بعضها مع بعض وقد بين هناك أمر العقل كره وأثبت الحق القاطعة وقد بين هناك أيضا أمر المكون والحركة فانه غير المكون ولا يتحرك وكما أن الأطلاق في كتابه المعروف بطيارس بين أن كل مكون يكون من حلة لكونه كذا كذا أرسطاطاليس حتى أتورجيا أن الواحد موجود في كل كثيرة ثم ترى أنه يقول في أجزاء العلم الحسية والروحانية وبين يانا شاعيا أنها كلها حدثت عن ابداع الباري لما رآه هو وجل هو الحق القاطعة والواحد الحق مبدع كل شيء على حسب ما يشاء الأطلاق في كتبه في الزبوية هذا ما كانه بالحققة ثم قال : ولولا أن هذا الطريق الذي نلتك في هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومن ما كتبه كذا كذا يبنى على غير ما أتى به فلا فرقا في القول وبما أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والتفصيل والفرافير وسائل الطرق من العلم يحدث العلم وآليات الصانع ولا ينعى أمر الابداع بالارسطاطاليس والله لا أطلاق بلان يسلك سبلها انتهى بسلام القاري .

قال في القديسات (٢) ونحن نقول كذلك بما أوجبت من صريح العقل لا يريك الزم أن حدث العلم بالأمم بمنى حسنة الفائق واستنده في فلية الفئات إلى الحق القاطعة الموجود ثبوته بالبرهان اليقيني اجسامي عند الحكاء لا يستكر كره من البرهانيات يارقي البراهين أحد من يسلك سبلهم فعلا عن أرسطاطاليس وأخراجه وأصحابه ومنى الحسنة الزماني أي أن يكون لوجوده بد زماني مسبق بزمان سابق وعدم مستمر في يوم كالمب ، أبعثه بسلامة الوجدان من فطريات عقول خلق الملائكة ومن يسير مسيرهم فعلا عن الأطلاق وأستلزمه أو شركاته فلي. من ذلك المنهين

(١) ومن جلة ما كان يقوله أرسطاطاليس « كل نظام يدل على وجود العقل » فحدثت هذه العبارة جمهرة فلاسفة اليونان على القول عن رأي السوفسطائين عن رأي الفيزيقيين إلى أن سادت بينهم فلسفة الاسكندرانيين التي هي طور تكامل فلسفة الأطلاق . وفيما كتبه الفيزيقي والتفصيلي وابن أبي أصيبعة من أبعاد تفصيل فلاسفة اليونان ما يماضي المتفقين من أبعاد التفصيل على كتب الفيزيقيين التي ترجعها حين بن اسحاق فلا بد للباحث من مراجعة ما كتبه الفيزيقيون أيضا في هؤلاء فلاسفة وفلسفتهم ليستخلص من بين الأقوال المتخالفة ما يحق بالتصويل عليه . د .

(٢) الحكيم البارح مير محمد باقر الداماد الحنفي المرقوم سنة ١٠٤١ . د .

لا يصلح لأن يتخذ حريماً للخلاف ووفقى به مثالا للمسألة الجدلية الطرفين الفارقة في كلا طرفيها للعبة البرهانية كما نقل عن التعليم الأول في طونيكا العشاء (١) قاذن لا يجعل إلا أن يكون حريم الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقيس به هو المعنى الثالث أعني الحدوث الدهرى والاستناد إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بحملته من الدم الصريح إلى الوجود في الدهر بإبطال المدم وإبداع الوجود دفعة واحدة دهرية لا بمدة ولا عن مادة ولا بآلة وأداة وحركة فهذا لم ينتظم عليه برهان من سيل العقل إلى زمتا وعصرنا والثانون بأرسطاطاليس هذا الظن دعاهم إلى ظنهم هذا تصرّجاءه في كتبه الإلهية والطبيعة بأن الآليات الشريفة المبدعة لم يسبقها في الأعيان عدم بل إنما مسبوقتها بذات القاعل الأول لا غير وإنما تأخرها عن الحق سبحانه تأخر بالذات في المرتبة العقلية وإضافة القاعل الحق إليها بالإبداع واليجاد والكاتبة كاتبة عن القاعل الحق من بعد « لا كونها » في الأعيان الخارجية وتأخرة عنه سبحانه تأخراً بالذات ، وتأخراً بالوجود في الأعيان وإضافته جل ذكره إليها بالصنع والتكوين والمبدعات في حين الترمد والكاتبات بالقياس إلى عالم الثبات في حيز الدهر: وبقياس بعضها إلى بعض في حيز الزمان وأن الروس الثلاثة التي عنها الكون سوى مبادئ الكاتبات هي الميول ، الصورة ، والدم ، والدم لا زمان ولا مكان ولا اختلاف عليه في شيء من ذلك أصلاً . نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم (٢) كانناص على أنه يسير سير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سيل شيخه الإمام أظلالن الأمل . ونقل مثل ذلك عنه أيضاً بعض الناقلين لأقاويل الأوائل قاذن كلمات أرسطاطاليس في هذه المسألة متناقضة متضادة ، والعالم بمضمرات القلوب ومكونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

إذا قرر هذا فاعلم أن الزمان هو المتغير ويسير عنه بالحادث اليومي وهو نسب الحركة التوسعية الوضعية الفلكية ، والأوضاع الجوية ، والفلكية والصور النوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسعية ونسبها إلى حدود المسافة ، والحركة القطعية وضعية كانت أو أينية ، أو كيفية ، أو كمية ، وبقية أعراضها ويسمى بالكاتبات ، والمكونات أيضاً . وما عداها ثابت غير متغير وهو العقول والفوس والاجسام ، والميول ، والصور الفلكية والحركة التوسعية الفلكية من حيث ذاتها الشخصية الغير المستقرة والقطعية ، والآن السيل ، وجملة الزمان وتسمى بالإبداعات . ثم اعلم أنه لا امتراء في أنه لا يصح لدى بصيرة ما أن يتوهم أن الحادث الداعي هو حد حريم التنازع فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات بأسرها ومتفق على إثباته لكل ممكن عند الحكاء عن آخرهم فكيف يسوغ استناد تقى ذلك إلى أرسطاطاليس ومن في طبقته من العقلاء المراجعين وأيضاً ذكر في التعليم الأول في فن طونيكا أن مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في كلا طرفيها

(١) كما سياتى فص ذلك قريباً . د. (٢) يعنى أبا نصر الفارابي وهو المعلم الثاني كما أن أرسطاطاليس يعد المعلم الأول فيتشارك في الاعتراف لكل منهما بأنه معلم . ز .

فلا يصح أن يرضى بهما القدم والحدوث الذاتيان بـ(١) ولا أن يتوهم أن حريم النزاع هو الحدوث الزماني أما يصرح أن من العالم المبحوث عن خطوته نفس الزمان وعمله ، وحامل عمله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأساً فكيف نظن بأفلاطون وسقراط ومن في مرتبتهما من أفخم الفلاسفة وأتمتهم أنهم يشيرون الحدوث الزماني للعالم الأكبر ويقولون أن نفس الزمان وعمله وحامل عمله والجواهر المفارقة مسبوبة الوجود بالزمان وحاصلة الذات في الزمان وليس يعضو بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين (٢) فلقد أصاب الشيخ الرئيس ابن سينا إذ قال في التلميحات تملق السؤال الذي يسأل في الأشياء السرمدية . وهو يعمل كان وقت لم تكن موجودة فيه ، فهو كما يقال : هل كان زمان لم يكن فيه زمان . فأذن انما المقول من مذهب أرسطاطاليس أن الباري الأول جل ذكره انما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر أعني المبدعات تقدماً بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لا تقدماً انتكاسياً في الوجود بحسب حاق الواقع البات فهي متخلفة عن الباري سبحانه في المرتبة العقلية بحسب حلوها الذاتي لا في متن الأعيان الخارجة عن لحاظ الزمن وحاق الواقع الصريح بحسب الحدوث في الدهر وعلى البعض الآخر أعني المكونات تقدماً ذاتياً بحسب المرتبة العقلية لما لها من الحدوث الذاتي في حد جواهر الذات من تلقاء نفس الماهية المطلقة في الوجود بالقياس إلى باريها التوهم . وتقدماً آخر أيضاً انتكاسياً في متن الواقع البات وحاق الأعيان الخارجية لما لها من الحدوث الدهري من سبق القدم الصريح على وجودها في الدهر فهي متخلفة عنه سبحانه في المرتبة العقلية وفي حاق الأعيان الخارجية جميعاً . والمستبين من سبيل الأفلاطونيين أن التقدمين الذاتي والانتكاسي ، والتخلفين بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع البات في ظرف الأعيان يمان التخليين جميعاً . فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من عالمي الخلق والامر ، وأغلب النيب والشهادة بالإضافة إلى الباري الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات ، والتأخر التخلفي في منزلة هذا الحادث اليومي مثلاً ، وإن هذا الأمن من جهة الحدوثين الذاتي والدهري لكل مافي عوالم الخلق والامر وأقاليم النيب والشهادة على الإطلاق العمومي والاستيعاب الشمولي .

وإذ قد تبين لك أن حد حريم النزاع هو الحدوث الدهري لجميع الممكنات من المبدعات والكائنات وأنه الذي عول عليه جل العقلاء وأفاضل البشر قد حان الشروع في نظم البرهان الذي على هذا المطلب الشريف فنقول :

من المتصرح لديك أن كون تقدم ذات الملة ولا سيما الملة الجامعة القاعلة في ذات المحصول تقدماً

(١) أي تعاملاً مع البتة . ز . (٢) بالنظر إلى رأي من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل ابتداء الفلك ؟ ومن المعلوم أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء الثابتة هو السرمدي في مصطلحهم . وذكرى ذلك تنفع في مواضع شتى من الكتاب . ز .

بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية وعليها جامع الحكماء والعقلاء كافة . والمحلول لا يكون موجودا في مرتبة ذات الملة الفاعلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات المحلول من ذات الملة وانما يكون بين الملة والمحلول مية في الوجود بحسب مرتبة ذات المحلول (١) وبحسب متن الاعيان لا بحسب مرتبة ذات الملة فالعالم الاكبر بجميع أجزاء نظامه الجلي متأخر عن مرتبة ذات الباري الفعال جل ذكره بـ (٢) واذا تبين أن الوجود (٣) الاصيل في متن الاعيان عين (٤) ماهية الباري الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود المعنى هناك واحد وموجوديته سبحانه في حاق كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقمن كل جهة لأن وجود الموجود المعنى في الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود المعنى وتمثله في الذهن بوجود ظل غير معنى اذ لو كان موجودا في الذهن بوجود معنى مع الوجود الظلي لزم الحال لامتناع اجتماع الوجودين الماهية واحدة مما قاتلها متباينا الذات متبايلان بالخواص والاحكام فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه . فاذا كان الوجود المعنى بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في قوة العقل واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها وسنخ نفسها وأنحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلا . فاذن يكون بمصولة الذهن موجودا في الاعيان ومخلوطا بخواص الوجود المعنى ومغفوقا بأحكامه بالضرورة القطرية والا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخا عن جوهر ذاته وسنخ ماهيته وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله في الذهن فوجوده المتأصلة في حاق الاعيان ومتن الخارج بمنزلة مرتبة ذات الانسان أو ماهية العقل مثلا من حيث هي في عالم الامكان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحق جل سلطانه تأخرا بالصلولية هو بعينه التأخر الانفساكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه سبحانه على العالم تقدما بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادي في متن الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التأخر بالذات عن الباري الحق الاول سبحانه مطلقا سواء عليه أكان تأخرا بالصلولية ، أو تأخرا بالماهية ، أم تأخرا بالطبع يرجع الى التأخر

(١) فتكون مية المحلول بالصلة في الوجود من آن إحداث المحلول لاقبله فيكون المحلول محتاجا الى الملة حدوثا ويقام . ز . (٢) أي البتة . ز .

(٣) أي الوجود الذي يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية لأن نزاع القوم في الاول دون الثاني . ز .

(٤) وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة وواقفهم الأشعري في الواجب ويفرد عنهم في الممكن قائلا : ان الوجود عين الذات في الممكن أيضا . ولعل الحامل على القول بالعينية في الواجب التحاشي عن إيهام التركيب فتج من ذلك القول بأنه الوجود البحت . ومال اليهم في ذلك كثير من يقال لهم المحققون من المتكلمين لكن يلتبس هذا الرأي برأي الصوفية في الوجود وكمن ضل في هذه المهامه من طوائف تسكبوا التيب عن الخوض في ذات الله وصفاته . ز .

الإشكاكي الدهري . وقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان قدما بالمية ، أو قدما بالماهية أو قدما بالطبع يرجع الى التقدم الاتراذي السرمدي . وليس يصح أن يقاس ما هناك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمية في الوجود بحسب متن الايعان كما تصور به الألسن مورا وتصور به الافواه غورا لما علمت أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بينها هي الوجود في متن الايعان كما هو سبيل الأمر في إله العالم جل جلاله ، وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا .

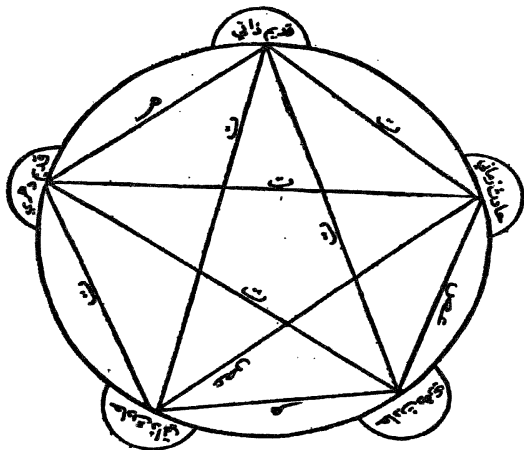
وأينا لو كان الصادر الاول سرمدي الوجود في متن الايعان مع جاعله التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الايعان عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهية لزم أن يكون المجهول في مرتبة ذات الجاعل وممة في متن الايعان ممية ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهية ولا يتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة قدما بالذات على ذات المجهول ووجوده أصلا ليس وجود الجاعل في متن الايعان الذي بحسب المية على هذا التقدير هو بينه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهية وقوام بحسب حقيقته بما هي هي فكيف يتصور إذن لذات الجاعل ونفس ماهية مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الايعان الذي هو ما بحسب المية فأذن يلزم أن تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بينها هي ماهية وبحسب ممية الجاعل والمجهول بالسرمدية في حاق متن الايعان كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الايعان كذلك فيصل تخدم ذات الجاعل على ذات المجهول قدما بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الايعان لذات المجهول مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الايعان ممية بالمرتبة الذاتية غير متأخر عنها تأخرا بالذات وتأخرا بالمعلولية وأيضا يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، وتسوخ ذلك كله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والميود عن سميت سبيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصام وبالجملة ماهو الا التخلع من القرينة العقلانية والانسلاخ عن القرينة الانسانية فأذن قد استبان أن تخدم الجاعل الواجب السرمدي بالذات على مجمله الاول ، وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجولاته بحسب الوجود في متن الايعان قدما سرمديا انشكاكيا من القوازم المتتصاة لخصوصية الحقيقة الوجودية الذاتية التي هي بينها الوجود المتأصل في حاق متن الايعان والا لزم أن يكون المجهول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات ضرورة أنه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها وأما لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متأخرة عنها بالضرورة القطرية واذا اضطلع في صحيفة خاطرك صور نتائج القدمات البرهانية ، واستار صقيل جوهرك بلمعات التقنابا الحدمسية والوجدانية وأن الواجب القدوس مختص في أوج أزليته بالقدم وان ماسواه بمنو (١) في



سليبيش أبيه (١) بيتي القديم (٢) لزم من ذلك أن يسلط من المواد الجنس المنكبي القديم المنقير من وجه الذي مثله فيا تقدم بالمركة والثابت القديم الذي مثله بالقلوب من الأقسام التي القديم الزماني فتكون الصور الزمانية للشيء بين كل اثنين من هذه الأقسام الخمسة عشر كلها باين بحسب القديم وأما باعتبار الاختلاف في موضوع فئة منها كذلك وهي قديم ذاتي أو دعوى مع حادث مطلقا واثنين عموم ومخصوص مطلق ومما حادث زمان مع حادث ذاتي أو دعوى ومما قبل «مع» هو الأشخاص واثنين سلوة ومما قديم ذاتي مع قديم دعوى وحادث ذاتي مع حادث دعوى ومما أيضا ثلاثة الزايب جل أحد والمنكبي الثابت الحادث والمنكبي المنقير الحادث بوقية الكلام تعلم مما تقدم في القسم الثالثة الا نسبة القديم والمخصوص من وجه ذاتها غير موجودة هنا ، ووجه يدلها نسبة السلوة المنقير الموجودة فيا تقدم وبسطا ومما الميم في المنقول الآن ومما ومما هنا مع الدائرة مع أن ما تقدم ينشأ عنها اعتناء بشأن تصور القديم والحديث الدعوى والفرق بينهما وبين القليل والزمان منها فئة ورودها على الأذهان .

(١) أي استمرار وجوده في المستقبل د. (٢) وما يكون مسبوقة بالقدم يكون حادثة بعد أن لم يكن بالماضي وعلى هذا الحديث دلالة الكتب المنقولة وكونه مسبوقة بالزمان ما يتطلب فيه الرأي على اختلاف تفسير الزمان ، وقد أجاب المصنف في إسقاط ما أسقطه من المواد الجنس فتكون كلمة أهل الحق هي العليا ومن زعم أن المقام لا أول له خصوصا أو نوعا غير ثالث الصانع من ، لابد المراجع مخرج الشوايح فائدة البصيرة بطورس الفكر . د .

## هذه صورة الدائرة



## وهذه صورة الجدول

ما ياتي المتبان	ما انفرد به المتب الايمن	المتب الايمن	ما اجتمع فيه المتبان	المتب الايمن	ما انفرد به المتب الايمن	ما ياتي المتبان
سد	.	قد	ب	قد	.	م
.	ب	حد	.	قد	ب	ت
.	ب	حد	.	قد	ب	ت
س	ب	حز	.	قد	ب	ت
.	ب	حد	.	قد	ب	ت
.	ب	حد	.	قد	ب	ت
س	ب	حز	.	قد	ب	ت
ب	.	حد	سد	حد	.	م
ب	س	حز	د	حد	س	عص
ب	س	حز	د	حد	س	عص

## — المقالة الثانية —

وأما المقالة الثانية فسيها فصلان :

**الفصل الأول في القضاء والقدر .** أما القضاء بالمد ويقصر فله معان كثيرة في اللغة منها الاداء ، والفراغ ، والفصل ، والامضاء ، والايام ، والخلق والانهاء ، والموت ، والامامة ، وإحكام العمل ، والاقضاء ، والايجاب ، واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك . وعند أهل الشرع قطع المحسومة ، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة . وقيل (١) هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو انقضاء الشيء واتمامه . وأما القدر ففتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء ، والتقدير ، والحكم . وأما معناها اصطلاحاً ففيه عشرة (٢) أقوال :

**القول الأول** للأشعرى وجمهور أهل السنة : وهو أن القضاء إرادته (٣) تعالى الأزلية المطلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، والقدر إيجاده لإيادها على قدر مخصوص في ذواتها ، وصفاتها ، وأفعالها ، وأحوالها ، وأزمتها وأسبابها العادية .

**القول الثاني** للصوفية : وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الإلهي الذي به حصلت الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم الأزلي ، والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الأعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها . ويانه إجمالاً أن الذات العلية من حيث هي هي ليست

(١) وفي التلويح أن الامام هو المعنى الوحيد لفظ القضاء في اللغة وباقي المعاني مخرج منه .  
(٢) ويؤيد عليها قول النزالي في الأربعين « والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بمحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسياتها المعنوية بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص » وقول الأصمعي في شرح الطوالع « القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في القوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع ، والقدر عبارة عن تفصيلها » ولعل المصنف عدما واجمين إلى القول السادس فترك ذكرهما . ز .

(٣) أول من قام بنى القدر هو معبد بن خالد الجهني البصري أراد به الرد على من سمع بهتمل في الماضي بمشيئة الله وتقديره . لكن ضاقت عبارته وحمت كلمته حيث قال : « لا قدر والأمر أظف » فترا منه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم . وقالوا : إن نفي القدر كفر إذا أدى إلى نفي علم الله . والحق أن تعلق علم الله سبحانه بأفعال البعاد الاختيارية لا يكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها والتقدير فيها إنما يكون على طبق علم الله سبحانه وتعلق العلم بالأفعال الاختيارية لا يكون إلا باعتبار أنها اختيارية والأخالف العلم بالمعلوم ومثله لا يكون علماً ، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الإرادة لا يفيد غير الضرورة بشرط المحمول التي ليست من الضرورة في شيء فلا يتصور أن يحول القدر دون اختيارهم فيما كفوا به من الأعمال . لكن اتسع الخرق وكادت بدعة القدر تسم أغلب أهل البصرة حتى محدثها على نوال القرون مع أن قدرة الله سبحانه وإرادته وتقديره عامة شاملة بدون أن يحول عموم إرادته دون الاختيار . والله سبحانه

مشتقة بشيء من الابداء لاستغنائها التام وفوق التام ، وأما أسماؤها المتباعدة فكان منها بناء على ما  
 لفظون فهو أيضا لا يخلق له شيء من الابداء ولا يخلق به أيضا ادراك مدرك ولا علم عالم سوى  
 العلم الأول ، وأما الظاهر منها فبأنها ما لا يخلق بشيء من الابداء أيضا كالشيء ، ومنها ما يخلق  
 كالعلم المطلق بالمعظم وبالقادر المطلق المقصور . ثم إن لهذه الأسماء الأكثيرة (١) في العلم الأول  
 لأنه علم ذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث أنها عين الذات المتجلية بيمين خاص  
 ونية مية تسمى عندهم بالأعيان الثابتة كلية كانت . وتسمى بالعيان وحقائق أو جزئية وتسمى  
 حريات .

ثم إن للأعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الأسماء والآخر اعتبار أنها حقائق  
 الأعيان الخارجية ، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح بالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان  
 والأسماء أيضا اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها ، والثاني اعتبار وحدة الذات السامية بها فاعتبار  
 كثرتها محتاج إلى التفتيش من المحيرة الالهية المستغلة وقاية له ، واعتبار وحدة الذات الموصوفة  
 بالصفات متبعة على صورها وهي الأعيان الثابتة ، وكذلك الأعيان الثابتة مستبعدة من الأسماء  
 ومنفعة على الأعيان الخارجية .

أما عرفت هذا ظهر لك صفة قولهم بالعيان بصورة . وتوصل المقام بأن بعضهم قال بالعيان  
 بصورة مطلقا لأنها تكتنف وبعضهم قال : غير بصورة (٢) مطلقا لأن الجمل يتضمن شيئين ولا يشترط  
 في البسيط ، والركب ينحل إلى البسيط للوجوب تنحل أجواء الماهية ، وبعضهم قال : المركب يحول  
 لاعتباره إلى الأجواء دون البسيط لندليل القول الثاني وأنت عجب بأنه لم يتوارد الأقوال على  
 علم واحد .

هو القائل في الحديث القدسي « يا عبادي كلكم ضال إلا من هدته فاستهدوني أحدكم » وما الاستعداد  
 إلا طلب الهداية وراادتها . فالجواب إذا أراد الهداية فله سبحانه يردحها له يقتضي هذه النكرم .  
 وفيه القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتداء عن الجادة واستسلام للأوامر وسوء  
 تدبير لمساكن القصد . ز .

(١) أي عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ملحقها المبحث من البيان كآخرة مادة المؤلف في شرح  
 آراء الطوائف . ز . (٢) والتصل في غير الجبر بأن الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية  
 بالماضي التي هي غير بصورة ، كالاستعداد من الرضاء بالشر . لأن القائل بذلك إن أراد يكون  
 بالماضي غير بصورة كونها قديمة فقد تضمنت هذه القصد ، وإن أراد يكون غير بصورة أنها  
 لم يكن لها وجود غير الوجود البشري في علم الله سبحانه قبل انقضاء الوجود عليها في الخارج يكون  
 القول بالاستعداد ما لا يخفى له وهذا مع ظهوره قد يحل على بعض من يطول الجمع بين التصرف  
 والكلام ، والفلسفة . ز .

وتحقيق المقام ، ان الجمل قسبان ، بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو « وجعل الظلمات والنور » ، ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين ، وهو قسبان أحدهما أن يكون الجمل بين مفعولي صحيحاً مفيداً نحو جعل الله الانسان موجوداً . والثاني أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انساناً والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين ، وعليه يحمل قول المثبت على الإطلاق ، والمنفى عندهم انما هو الجمل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافي على الإطلاق .

وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولاوجه له في ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب المنفى من منبع الوجود عند باب مدينة العلم نابعة (١) دوان قتال العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا ظليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر ، وكون الماهيات غير مجسمة بمعنى أن كون الانسان انساناً متلا غير محتاج الى الفاعل لا يتنافى ما ذكرناه اذ نفى به انها بنواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها هي ونفى الاحتياج اللاحق لا يتنافى الاحتياج السابق انتهى . وانما كانت مجسمة لانه يستحيل كونها ليست باقضية مقيض في العلم واختراعهم الا لزم أن لا تكون حادثة بالحدث (٢) الذائق هذا خلف نعم ليس اختراعها في العلم الا زلي كاختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا اظهار أمر لم يكن يلزم تأخرها عن الحق تأخراً ذهبياً بل علة تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية الثبوت في العلم والا لزم الجهل كما قدمناه مستوفى في المقالة الأولى ومتأخرة عنه تعالى تأخراً ذاتياً لا مكانتها الذائق لازمانياً ولأدعياً القول الثالث : ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى في الأزل لما سيكون من الأشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود ، والقدر حصول الأشياء في الكون على وفق ما في القضاء .

القول الرابع: ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب

(١) هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن اسعد الدواني صاحب المؤلفات المعروفة المتوفى سنة ٩٠٨ هـ على الصحيح . وذرواؤه جامعة بين منزع الاشراقيين ومشرب الصوفية وهو من المضطربين بين مسالك المتكلمين ، والفلاسفة ، والصوفية وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشرواني يلتفت النظر الى كثير من المسائل المتضاربة في كتبه . وصمى الدواني كتابه هذا بالزوراء - وهي اسم دجلة - لمبشرة رأى فيها على بن أبي طالب كرم الله وجهه في شاطئ دجلة فسمى رسالته « الزوراء » تسمية لها باسم النهر المذكور . د .

(٢) هذا مصطلح للفلاسفة سرى الى بعض متأخري المتكلمين القول به في مواضع حذراً من القول بالتقدم الذائق في غير ذات الواجب جل جلاله لكن قبولهم القول بالحدث الذائق في مواضع يحرم الى القول به في مواضع اخرى فيختل نظام التقدم والحدث عندهم بما ليس هذا موضع شرحه . د .

أن يكون حالاً بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول نادياً واجباً إذا كان مالا يجب (١) لا يكون انتهى. قال الامام: القضاء هو المعلوم الأول لأن القضاء هو الأمر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلوم الأول كذلك واما القدر فهو سائر المعلومات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلوم الأول تجري بحرى تفصيل الجملة (٢)

القول الخامس : المحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع في شرح الاشارات فقال: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقل بابداع الاول الواجب ايهاا وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة على سبيل الابداع محتما اذ المادة غير متأينة لقبول صورتين مما فضلا عن تلك الكثرة . وكان الجود الالهي مقتضيا لتكامل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكته زمانا مستمر التجدد غير مستمر الاتصال تخرج فيه تلك الأمور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها . واذا قرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقل مجتمعة وبجملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » والجواهر العقلية واممها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسائية وما معها موجودة فيهما مرتين .

القول السادس : لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى بعدم العناية التي هي مبدأ فضاء الموجودات من حيث جلستها على أحسن الوجوه وأكملها ، وقدره خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

القول السابع : لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه الاجمالى وقدره التفصيل .  
القول الثامن : ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء في القلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الأول ، والقدر حصول صور جميع الموجودات في القروح المحفوظ على وجه التفصيل وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية .  
القول التاسع : الماتريدي وهو أن القضاء هو الخلق الراجع الى التكوين والقدر هو التقدير

(١) أى وجوبا عن الله بخلق ارادته سبحانه به . ز . (٢) هذا شرح منه لمذهب الفلاسفة

لايان منه لمذهب الذى هو مذهب المتكلمين . ز .

وهو جعل كل شيء على ما هو عليه كذا في اشارات (١) المرام .  
 القول العاشر : ما اختار (٢) صاحب القينات وبلغ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات ولا بد  
 من نقل عبارته بتمامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى وإتقانه وجراقة اللفظ وباهر التقرير وهي :  
 « من المستبين أن نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدأ البداء إلى متى الوجود صادر عن الواحد الحق سبحانه  
 على سبيل الوجوب (٣) بما في متن الدهر (٤) بحسب خلق الواقع وكبد نفس الأمر دفعة واحدة قدره لا في  
 مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثيات متكررة متضاعفة على الترتيب العقل المتنازل  
 من لدنه طولا وعرضا فقد استبان لاعالة أنه يجب أن يكون النظام الوجداني الجملي متنسق الطبقات  
 مرتبط العوالم بعضها ببعض اتساقا طبيعيا وارتباطا لرويا بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن  
 القاطر التعمال في متن الواقع فاذن عالم النفس ، مرتبط بعالم العقل . وعالم الطبيعة الخامسة ، مرتبط  
 بعالم النفس . وعالم الطبايع الأربع مربوط ، بعالم الطبيعة الخامسة . وبالجملة عوالم نظام الكل  
 متلازمة في الوجود متطابقة في الحدود والموازاة .

وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبايع الأربع جوهر ذات الميول (٥) المشتركة الواحدة بالشخص  
 وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الإرادية الشوقية الابتهاجية المتصلة المشتركة وكل  
 مافي أحد العوالم قوى ازاءه ظلم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر .  
 نفس ذات الميول الشخصية المبهمة هنامثال الحركة المستديرة المتصلة هناك والحوادث الكيانية  
 من الكالات والصور والأعراض المتواردة على ذاتها المتحفظ لوجودها بوحدها الشخصية المبهمة  
 الحاملة لقوة الاستمدادية هنا أمثلة الأوضاع الخارجة من القوة إلى الفعل وضما فوضما هناك .  
 والحوادث الزماني مطلقا تدور رحاه على الخروج إلى الفعل بعد القوة الاستمدادية . والميول  
 الشخصية الثابتة ، والحركة المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان للخروج إلى  
 الفعلية باذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الإطلاق بما فيه من امتزاجات النسب الميولانية

(١) وهو كتاب مهم العلامة الأياخى وسأتي من المصنف ذكره بهذا البحث مستوفى في نظم  
 القرائد . ز . (٢) وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية البارئ سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى العالم  
 في مرتبة شخصيه الوجدانية الجلية ، والقدر نسبة فاعلية سبحانه إلى العالم في مرتبة تشريع أعضائه  
 وأجرائه وتفصيل أركانه . وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد . ز .  
 (٣) ان كان المراد بالوجوب الوجوب عن الله فهذا لا ينافي الاختيار بل يحققه وان كان  
 الوجوب على الله هو المراد به يكون هذا القول قولاً بالإيجاب الثاق للاختيار كما هو المشهور  
 من مذاهب الفلاسفة . ز . (٤) أي قبل الزمان الذي هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن  
 أرسطاطاليس واتباعه ، ورد بان الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان  
 مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل المقول . والكلام في ذلك متشعب  
 فليراجع ( الشمس البازغة ) . ز . (٥) عند القائلين بها . ز .



واعتدلت الهيئات الجرمانية من خصوصيات التعامل والكيفيات والأوضاع والاحاطات ككل  
لنظام الحد في قبول القبض من جود اتصال الحق وروحه بما فيها من تازجات نسب الاشتراكات  
الأكبية والشرعيات العقلية وشانته حكوم الآتية البنية الزوجية والأصول المنكوبة العقلية  
الزهرجات روحانية بين ابتهاجات الفكرين والقرين من الملائكة القوية .

ثم عالم الطلائع الأربع الاستقصية بما في أقطاره وأكاته من نسب المتزجة والهيئات المزدوجة  
كزوم مستمتعات (١) بمزاج العقلية الخاصة بما فيها من حوائج نسب الحركات الشرقة المستبدة  
واحاطات الأراضات الموقدة البهجة .

وكل جرم سماوي فهو حيوان مطيع له جل ذكره وهو سلطانة تصرف في نظام الكون بالصبر  
متحل بتفكر قسط دويته ونصاب مرتبه بانتقائش صور الموجدات الكلية والجوئية وأحوالها  
وأحكامها البلية والعقلية في لوح نفسه وورقم ذنقه وكتاب خلقه .

ولقد أحسن الفارابي في التوضيح حيث قال « جعلت البلاد بدورياتها الأرض برحمتها والماء  
بسيلاته والمطر بقطراته ، وقد جعل له ولا يضره ولا يضره » وأما قوله لا يضره إلا أن  
كل موجود قائم بلسان مطروقة وبجهر مرتبه بحسب حال طاعته ذاكر ومصل لصاحبه القياض  
شعر بملكه أو لم يضره ولسان الحال أطلق وألج من لسان القائل وإليه يشير قول الله عز وجل في  
التنزيل الحكيم « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفهمون تسبيحهم » ونظام الكل بتسبيحه  
الجليلة هو الإنسان الكبير الطامع المطيع له عز وجل « فإنا أنعم الله عليك فاعبده » في القطرة  
الأولى وهو أحق بقوله سبحانه « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم »

لعدل النهار ، بمنزلة لم الدماغ ، وقلوب الآتية ، بمنزلة الرأس ، والشمس ، بمنزلة القلب ، وسائر  
ما فيه ، بمنزلة سائر حلق الإنسان المتميز من بطون الدماعية والأصصاب والرياحات والشرابين  
والأوردة والصلوات والتطريف والتسليف والاضطهاد والجوارح . والمجربيات بمنزلة النظام  
وهيول عالم الكون والقضاء ، بمنزلة عجب الذنب والنفوس والنفوس بمنزلة القوى العاقلية والعاقلية  
التي من مباديها الإدراكات والتحريرات ، والنفوس المتطبقة بمنزلة الأرواح النسانية والمجربانية  
والعقلية التي هي في الدماغ والقلب والكبد .

وكان أن النفوس ساميات مختلفة التسمية كل منها ترفع في شخصه فتلك المجربيات وهي بعد  
الطول الاكل عقل واسعة وجود حول فكل جرم سماوي ميولاه مختلفة لمجربيات سائر الاجرام  
بالطاعة التسمية وكذلك هيول عالم الاستقصات واحدة بالخصص ومباينة لمجربيات المجربيات  
بالنوع ، والعقل الذي في لوائها هو العقل اتصال التصرف في العالم الاستقصي وحنه التعبير في  
التنزيل مجربيل وشديد القوى وروح القدس والروح الآتية القبض على النفوس الناطقة الانسانية  
بإذن الله سبحانه وتعالى .

وقال بعضهم ان العقل الذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل التشويق والتشويق هو الذى يقال له جبريل وروح القدس وشديد القوى وأما العقل الفعال الذى هو ملاك أمور عالم الناصر ومبدأ ميول الباقية بوحدها الشخصية فى الأطوار المختلفة فهو العقل الأخير فى السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر . وفى الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم . « كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب » هو كناية عن الميولى الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

قال معلم الصناعة أرسطوطاليس : أن البارئ عز وجل سبق بالأزلية وعلا بالتميز عن التميز لجرى ملكه دائما وبه يقوم البقاء جعل الخلائق مراتب خلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور والحق به من الأرواح ما شاكلها ابدية لاتضمحل جرت قبل الزمان وقبل أين وخلق بالأبد لا بالزمان الطبيعة الخامسة وزينها بأكرم الصفات فمن هنا لازم أن تعظم خلقه (١) والفلك ويشكر ما هناك للزومه امر الخالق وجره على ما شاء البارئ جل وتعالى لغيره واحد متصل والطابع منفعة والفلك قاعل وقد أحسن هرمس المقدم فى العلم حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك عالم كبير وكل ما كان (٢) من ضرب الصورة فهو أكرم مما كان من ضرب الميولى انتهى كلام أرسطوطاليس قلت (٣) فإذا أنت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصية الجلية بزغ لك أنه لا خالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدير الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام عالم الامكان يحكمه الا هو والفساد المجردة انما سلطاتها على البدن بالحكم والتدبير باذن الله تعالى بالخلق والابعاد فأما سلطانه عز شأنه على شخص الانسان الكبير فبالناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير فاذن نظام الكل أفضل (٤) مافى الامكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه فهو بلسان كاله وتماه يذكر طبقات كمال بارئه ومانه ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة ويصفه بأنه التمام وقرق التمام والحمد انما هو حقيقة الوصف بالجليل والثناء على جهة التجليل والذكر بأوصاف الحمد وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه على أتم الوجوه وأبلغ الجهات فلعل الحمد فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصية الجلية وهويته الكلية ونظامه الوجداني فانه سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المتجس من عنايته والصادر عن اقتضائه أتم الحمد قد ظهر أنه مامن مثقال ذرة فى سموات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستعداد لاعادة الى البارئ التعامل الواجب بالذات ولا يتصمم وجوب لوجوده الا بالاستناد الى الوجود الحق الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته وإن علمه سبحانه بكل ما هو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كاله وتماه

(١) وما يجب ان لا ينسى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة . ز . (٢) وفى الاصل (من) . ز . (٣) القائل هو صاحب القبيات . ز . (٤) وقد أثر عن النزالي : ليس فى الامكان أبدع مما كان . وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة المأثورة عنه . ز .

تليق من فاعلية سبحانه ذلك الخبر على جهة تعريفه ويصح عنه صدور وجوده من غير افتقار إلى سماع أمر آخر أصلاً وأن علم وجه الخبر وتصلب الكمال هو عينه لرادته ورضاه لا يتفوق وعادة ، وعنايته واختياره لا يتفوق واختار كل مطلق دائر فاعطاه الوجود وأطلق عالم الامكان ليس يمكن لامحالة إلا أن يكون هو غيراً في نظم الوجود وشما لتصلب كماله (١) فانه يدخل في تسبب علمه سبحانه به لخروجه من القوة إلى الفعل بالضرورة البرهانية فتسبب علمه تعالى للاشياء وانبيات الاشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع والتمسك (٢) والاحمال ، هو التمسك وعلى سبيل التفصيل والتكثير والتفصيل هو التقدير ، وليس أقول علم الاحمال سبحانه هو فناء علمه التفصيل هو فهمه كما تقول عامة المتخصصين ويحور المقلدين بأن ذلك فرض على وفور التبيين .

أما أولاً فلأن العلم اختيار الشيء من حيث انكشافه وظهوره من غير غروب واستيحاء والتقدير والتقدير اختيار الشيء بحسب تلقى الفاعلية بهذا المعنى لا الأمر بوجوده فالتقدير هو اجماع من غير الشيء ، وعنه وجريان أمره كمن يتقوه ووجوده في ضمن بقية المبدعات والمصنوعات بنظامها اجمل الواحداني على حسب العلم بكونها خبرات نظام الوجود تمام الكمال وتمتعات تصاب تمامه وكأله .

والقدر هو ايجاد الشيء وإلجته باخبار خصوصية ذاته وعمرته من جهة تأدية الاسباب القريبة التأدية إليه بخصوصه على حسب العلم السابق بتعريفه والعناية الموجبة لمحبته . فالتقدير تفصيل اجمال اقتضاه الأول وما اختار ان لوجوب الفاعلية النتيجة عن العلم والتأدية والأمر الإجمالي التبعث عن الإرادة والقدرة .

وأما ثانياً فلأن الاحمال والتفصيل في علم النفس ، تصور من الانكشاف بحسب كون الصورة العلمية المطلوبة في لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بعينه واحدة بسيطة أو متشعبة مركبة منسقة .

فالانكشاف في صورة التفصيل أشد وأعمق وأكثف والتفاوت في صورة الاحمال والتفصيل إما هو بالحدة والخصف والزيادة والتقصان في الظهور والانكشاف . وذلك بوصف تصور الإدراك وعمرته لا بأمر مامن حقيقة المدرك يكون دائماً في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل دون الاحمال والالام يمكن الاحمال والتفصيل اختارين لحقيقة واحدة بينما بل كان هناك أمران مختلفان بالفاعلية لامحالة فينفرد الفرض فلذلك يجب أن يكون المعلوم في الصورة يتحد أحداً بالحقيقة به وإنما الاعتراض في الصورة والشيء والتفاوت في غير العلم لأن المعلوم والصورة الواحدة البسيطة في الاحمال مستقلة (٣) الصور المتكثرة في التفصيل .

والطمان الاحمال والتفصيل المختلفان في مرتبة الانكشاف بالقدرة والخصف أو بالزيادة والتقصان

(١) أي كمال النظام . ذ . (٢) وفي الأصل د والتأدية . ذ . (٣) وفي الأصل (علاقة) . ذ .

كلاهما علم بالفعل لا بالقوة كما ظنه صاحب (١) الاشراق والمطارحات وقلده فيه الامام الرازي (٢) ومن المستبين بالبرهان أن ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . ألم يستبين بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذي هو عين مرتبة كنه ذاته فذاته الأحد الحق من كل جهة عين العلم التام وفوق التمام بجميع الأشياء ولا يتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته الذي هو بعينه عدم غروب شيء من الأشياء عنه تعالى سلطانه ولا مدخل لوجود الأشياء في ذلك بوجه من الوجوه أصلاً فعلمه الخصوصي بكل شيء قبل وجود الأشياء عند وجودها على سبيل واحد فاذا لم يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شيء . أزلا وابدأ قبل حدوث الأشياء في الدهر وبعد حدوثها بل انما الصحيح استادهما الى معلوماته التي هي الأشياء فهي بحسب ذواتها توجد بمجمل تارة ومفصلة أخرى وعلمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل الا اذا ما أطلق العلم وريم به (٣) المعلوم فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات كما في قوله عز من قائل : ( ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ) .

وبالجملة قدره تعالى في الموجودات بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تميزه وخصوصية هويته ، تفصيل قضائه الأول فيها بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الحثير في نظام الوجود لوجودها في الدهر مجتمعة جملة في شخصية علم الكل الوجداني بماكانه ووجوده بالفعل فاذا انقضت نسبة فاعلية الباري الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجمالية . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير في مرتبة تشريع أعضائه وأجزائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها .

اذا عرفت هذا : فاعلم أن القضاء والقدر على ضربين علمي باعتبار وجود الأشياء . في العلم وعيني باعتبار تقريرها بالفعل في الأعيان .

ثم الامور المتبرر دخولها في القضاء والقدر على ثلاثة أضرب  
أحدها : كل نظام الوجود المتسق أعنى الانسان الكبير المنظور اليه من حيث شخصيته الكلية

(١) يعني الشهاب السمروردي المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧ هـ وهو الحكيم الاشراقي يحيى بن حيش مؤلف كتاب حكمة الاشراق وغيره من الكتب المهمة في الفلسفة ، والصدر الشيرازي يكثر النقل من كتبه جداً وكان الشيخ المقتول تلقى المقول من المجد الجليل مراققا للفخر الرازي وقتل قبل أن يبلغ الأربعين . ز .

(٢) والحكيم الشيعي كلما ذكر الرازي الصديقي يصفه بامام المتشككين بنينا وعدوانا ، والمصنف لا يستسيغ نبزه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظا بلفظ . ز (٣) أى قصد به . ز .

ووحدايته الانسانية .

والثاني : إبداعات عالم الامر من أجهاته اذا نظر اليه نظر المشرع .

والثالث : تكميلات عالم الحق منها في لحاظ التشريع .

فالنظام الكبير الواحد المقتضى اما التقيد بالمشير بالنسبة اليه على قطب حسب ظهوره في علم الله سبحانه به من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التي هي القوة الفاعلة لقائه له وتسيب علمه التام به وبكونه اتم نظام كامل ومنه طباع الامكان الفاعلية سبحانه اياه . ووجوده المقتضى متأخر عن هذا التقيد على المقتضى به تحويين من التأخر اثنى تأخر ذاتياً بحسب المرتبة وتأخر اثنى دهرياً بحسب الحضور في الدهر . والتقدير المشير بالقياس اليه عين قطب بحسب ترتيب وجوده في متن الدهر وخلق الواقع بعد ابعثه في مرتبة الذات وبعد عدم الصريح في الدهر على علمه وعنايته كمال سلطانه ولا فناء ولا تدور واما بالقياس اليه اسلاً لوجوده الشيء في الدهر كانه تفصيل لوجوده على الحسن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحقة التي هي الصورة الكلية لجميع الموجودات . والجواهر الالهية وما فيها من سائر ما يستعمل لبره الحق لامن مادة وخطرة في متن الدهر بالابدال بالزمان ينطبق بها التقيد على حسب وجودها في علمه سبحانه . وتسيب علمه وعنايته لا بداعاها منها وانما راجعاً من القسمة المعلقة الثانية الى كلية الايس والتفرد ومن كتم القدم الصريح الى الوجود في متن الدهر . والتقيد الشيء بحسب اعتبار مدوره عن الباري الفاعل وخروجها من القسمة المطلق الى الايس بالتفصيل وعن القدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقاء سبحانه في ضمن نظام كل الوجود المثل المقتضى الرخاقي جملة . والتقدير الشيء بحسب اعتبار مدوره ووجودها عن بارئها في الدهر من حيث خصوصيات حركاتها على التفصيل لامن حيث اعتبارها في ضمن نظام الكل الواحد بالانسان جملة فهذا معنى وجود الجواهر الكلية وما فيها في التقيد . والتقدير مرة واحدة باعتبارها .

فاما الكليات الزمانية من الجسيمات الميراثية وما فيها قلداً وجود في الدهر ووجود في الزمان ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالانسان جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي على التفصيل ، وكذلك وجود صوري كل انطباع في الازواح العقول المتألفة القسمة التي هي الضرب الاكبر والملا الأعلى من البهجة الكروية والملائكة المبرزين ووجود صوري افعال كل وجزئ انطباع في أذهان النفوس السارية وتولعا التي هي حروب من الملائكة المدبرة المبردة والجسيمات فلا حالة تتكرر بحسب ذلك مراتب التقيد والتقدير بالقياس الى هذا التقليل من المبررات فحين اخيرة المراتب هي التقدير المتخصص الذي ليس بقطب اسلاً لكونه التفصيل الحقيق الذي لا تفصيل في الوجود بعده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة في أزمنتها وأوقاتها على التصريح والتفصيل والتفصيل والتجديد على حسب الاستعدادات التدريجية المتألفة الحصول في امتداد الزمان من تقيد

### الاسباب المترتبة المتأدية اليها .

والمرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهي بحسب الثقرر في حاق الالعيان جملة هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودي قبله أصلا لكونه الاجمال المطلق الذي لا اجمال في الالعيان قبله وان كان هو قدرا بالقياس الى القضاء العلمي بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدما ذاتيا في المرتبة وتقدما سرديا انشاكيا في الوجود .

فهذا القضاء الوجودي الاول الاجمالي بعد القضاء الاول العلمي ، هو الكتاب الالهي المعبر عنه تارة بأمر الكتاب وتارة بالروح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين الذي فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابس وقضه وقضيضه جميعا وان هو الا جميع الموجودات من مبدأ الازل الى أقصى الابد بحسب وجود الجميع في متن الدهر فهو كتاب الله الاعظم . وفيه كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف أو كلمة من الكلمات . وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف أو لتلك الكلمة والاجمال في هذه المرتبة من حيث انتهاء التدرج والتعاقب ومن حيث الانتظام والاتساق لجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار في حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة بين المرتبتين القصوى الاجمالية المتحضرة والاخيرة التفصيلية المحضة كل واحدة منها قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب المتقدمة .

ثم أعلم أنه وبما يقال للعقل الاول ولعلم العقول جملة القروح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين لكون كل ما فيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل وكونه كتابا اكملها مشتلا على صور الموجودات من غير تدرج وتعاقب كما أن الكتاب الاعظم الوجودي كذلك بالنسبة الى أعيان النوات والهويات جميعا ويقال للنفوس السامية كتاب المحو والاثبات لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من صور ما يكون في المستقبل من الحوادث المتضرة الزمانية وربما يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر المعنى بحسب أخيرة مراتب الوجود في الالعيان .

وبالجلة الامر في كتاب القدر على خلاف الامر في أم الكتاب الذي هو القضاء الاول اذ لا تغير ولا تبدل ولا محو ولا اثبات فيه أصلا وهذا معنى جواز البدء (١) في القدر لافي القضاء فليعلم .

ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالية غير متناهية العقل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منفعة غير متناهية الانفعال واذا كان الجود الالهي مقتضيا لتكامل المادة بابداع الصور الغير المتناهية

(١) هكذا في الأصل والصواب استبداله بالتبديل اذ لا ينسب البدء الى الله سبحانه بالمنع

المعروف . د .

فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصورة من القوة إلى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأينة لقبول صورتين مختلفتين مما فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطف حكمته زمانا متصلا فيه تخرج تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدا بعد واحد قصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلما تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته فمرد الصورة على المادة بحسب استعدادها وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده وهو تفصيل ما كان مجمل الوجود في القضاء الأول .

واعلم أنه تمتع في القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية ، وإنما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاتقيية (١) على اتصال الحدوث المستمر السبيل على التدرج لاستحالة انقطاع التبع من الفياض الفعالي ووجوب كون الجود الأكلي أبدى الحياء غير مجزؤ السطاه على المادة القابلة .

وأما القضاء الأول الأكلي فاللانهاية العددية فيه ثابتة فإن رب القضاء والقدر وراء ما ينتمى بما لا ينتمى بل وراء ما لا ينتمى بما لا ينتمى جودا ورحمة وقدرة وعلا وأنه لا يضيّق عن الإحاطة بما لا نهاية له عدداً بجملة ومنفصلة « والله واسع عليم » . وإن التسلسل إلى لانهاية من جانب العلول غير مستحيل فإن الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها (٢) ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية .

والعدد نفسه متألف من الوحدات لامن مراتب الأعداد فليس ينصح في العدد ترتب أصلا على أنه لو صح أيضا لم تكن اللانهاية فيه في جهة الترتيب للاتهاء إلى الواحد في تلك الجهة فذن نبة القضاء إلى القدر تنب أن تكون من وجه كمنسبة القسمة القرضية العقلية الكلية في الجسم إلى القسمة الوعية الجزئية . وكمنسبة العلم العقلي الواحد البسيط الإجمالي لنفس الناطقة إلى علومها المتكثرة التضميلية .

فالوجود المعنى لشيء الزمن بما هو محقق فعل في كتاب الدهر ويمثل حضوره عند البصير الحق قضاء إجمالي ، وبما هو كون بالفعل في أثنى امتداد الزمان ووقوع تكوينه في حدود قطر التقضى والتجدد قدر تفصيل . وإن احق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء المثل العينية والأرقام القضائية ، والصور الوجودية والحروف الدهرية وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة القدر ، الأعيان الكونية والكيانات القدورية . وإجمال القضاء هو

---

(١) وعادة أهل العقول أن لا يقفوا عند المسوع في اللغة بل يسكون ماشاوا من التسب المصطنعة بالحاق الياء المشددة بالأفعال المنفية التي معها أداة النفي فيقولون لا يزال ، ولا يبقى إلى غير ذلك يريد هنا اللانهاية بمعنى أنها لا تقف عند حد ليس وراءه حادث . ز .

(٢) لكون وجود الموجودات في الدهر دفعا وإبداعا من الله سبحانه والترتب شرطا لاستحالة التسلسل . ز .

اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الاتساقية .  
 ثم اعلم انه ليس في طباع الامكان . ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم عما هو عليه وان  
 مفهوم نظام أتم من هذا النظام انما هو كنهومات سائر الممتعات الذاتية التي لا مطابق لها في التصور  
 الا باختلافات الأرواح الكاذبة وتميلات الأذهان المنكوسة فانه لما كان علم الباري الحق بنظام  
 الخير في الوجود علما لا ينقص فيه ، ورحمته القعالة بالجلود رحمة لا خناتة فيها . وكان ذلك العلم  
 سببا ينبعث عنه معلومه وينبوعا ينبجس منه متعلقه ولم تكن لنظام الكل مادة تتمتع عن تمام النصاب  
 وامكان استمدادى بعونه عن غاية الكمال فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان  
 ولا يمكن أن يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما يمكن أن يكون للكل من قراض  
 الكمالات ونواظرها الا وقد كان له بالتفعل . فكل شيء من نظام الكل بما هو داخل في قولم نظام  
 الكل فهو على جوهره الذي ينبغي له بحسب نظام الكل فان كان فاعلا فعل فعله الذي ينبغي له وان  
 كان متفعلا فعل انفعاله الذي ينبغي له وان كان مكانيا وزمانيا ففى مكانه الذي ينبغي له وزمانه  
 الذي ينبغي له

وقد استغرق في مقره أن التور المفارق أعنى الجوهر العقلي مطلب (ماهو) ومطلب (لم هو) فيه  
 واحد وان علة التفاعلية هي بينها علة الغائية ، وأيضاً علة بدته هي بينها علة تمامه اذ ليس يتصور  
 هناك بدأ متفادوم وتام متراخ فكذلك النظام الجلي الذي هو الانسان الكبير مطلب (ماهو) ومطلب  
 (لم هو) فيه واحد .

فاذا علم ما للنظام الجلي علم (لم هو) وعلم أن بداء هو بعينه تمامه وعلم أن وجوده هو بعينه  
 غايته وليس يعقل له خير يمكن يرجى ولا كمال له متظر يبتنى اذ لا يصح ذلك الا لما تكون له مادة  
 ويعوزه استمداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل . فأما ما ليس تقرر في المادة ووجوده  
 للهيولى فانه لا يصح أن يوجد متنوعا عن كماله مقطوعا عن خيره وتامه .

فالنظام الجلي أفضل ما يمكن وأتم ما يتصور ولا يدخل في الوجود شر بالقياس اليه أصلا والجمال  
 الجواد الحق بذاته فاعله وغايته ومبدأ بدته الذي هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله بالابد لا بالزمان  
 والجلود الالهى هو المعطى لكل موجود ما في وسع قبوله ومنه امكانه انتهى كلام القديسات .  
 وهو لم يرد قد طبق المفصل وأصاب المحز فيها أجل وفصل وأتى بلباب ما عليه أرباب العقول  
 القديسة الجامعين بين القوتين الفكرية والحسية من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين المتقين  
 لراية مجد الحقائق باليمين من عدم تصور نظام أتم من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام  
 بل فوق التمام .

ومن جملة من قرع به آذان الأذهان ، ونوره يقدره على تعاقب الازمان من كساء حلة الاشتهار  
 والبيان حيث قال « ليس في الامكان أبعد مما كان » الا وهو حجة الاسلام ومقتدى الخاص والعالم  
 الفقيه المتكلم الحكيم الصوفي الحق أبو حامد الغزالي قدس الله نفسه وعطر ربه .  
 ومن أعظم الأدلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه ما من صفة من صفاته تعالى إلا وهي



حاصلة له على أعلى درجات التمام وأقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته .  
ومن جملة معانيها اتقائه الفعل كما في القاموس فيجب أن يكون هذا العالم في غاية الاتقان ونهاية  
الاحكام ولذلك قال أعر قاتل : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، وقال أيضا : « الذي أحسن  
كل شيء خلقه » وقال في الفتوحات في معرض ذلك : اذ ليس في الجود بخل ، ولا في القدرة نقصان  
وبين ذلك الشيخ علام (١) الدولة في بعض رسائله بضرب مثال . « والله المثل الأعلى » حيث قال :  
ان القاتل بأن الاصلح واجب على الله تعالى لا يجوز تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى : « كتب  
ربكم على نفسه الرحمة » .

والقاتل بأنه لا يجب عليه تعالى شيء ، انما حرب من لفظ لايجاب هية من سطوات رب الارباب  
فلا يجوز تعنيفه لانه سالك مسلك المتأدين ، والقول الفصل في هذه المسألة أن يأتي هذه الدار  
الملك التقدير الجبار لم يخلق لاداره ما هو شر مطلق لانه مخالف لحكمته وأنت مع كونك عاجزا جاعلا  
تبنى لنفسك داراً تعين منها خطوة لحاصتك ، ورواقاً لأصحابك ، وغرفة لندمايك ، وسجرة لحرمك  
وعزناً لجواهرك العالية ، وبيتاً للروائح العطرة والأشربة الطيبة ، وعمرزاً للأدوية المرة والأشربة  
البشمة وعزراً للخبز ومطبخاً للطبخ ومبرزاً للفضلات وبالوعة تصب الفضلات ووركاناً لالتقاء التهامات  
ومستحماً للفصل واصطبلًا للغواب وتعين بعض غلمانك للملازمتك ومرافقتك ومجالستك ومناذمتك  
وبعضاً لصيانة حوائجك المرغوبة وأطمعتك وأشربتك الشمية وبعضاً للطبخ والتجدي وبعضاً للكس  
والقرش ، وبعضاً للاتون ، وبعضاً لخدمة الغواب ولو اعترض عليك ممرض بأنك لم يبت هذا  
المقام للدخان . ولم جعلت ذلك المكان مصباً للقاذورات ولم ملأت هذا البيت من الأدوية الكريهة  
المرة . وملا جعلت غلامك الفلاني للكس والاتون . ولم ألبست هذا الثياب النظيفة الفاخرة ،  
وذاك الثياب الخليطة القفورة . وملا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة . لضحكك من قلة عقله وسخافة  
رأيه وغاية غفلة عما لاحظته أنت وقصدته أنك إنما استمعت غلمانك فيما هو الاثيق باستعدادهم  
والاوثق بمهارة دارك والاصحح للحلم وحال الدار على ما تقتضيه الحكمة وصلاح حال الكل من  
حيث هو كل فانه هو مطمح نظر الحكيم الحق والعظيم المطلق .

الفصل الثاني : في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهراً .

اعلم أن العقلاء اختلفوا في ذلك على ستة عشر قولاً فيما علت .

القول الاول : للجبية . - وهو أن العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب

ولا فرق بين الاضطراري من أفعاله وبين ما يتم اختيارياً منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته  
الى الجملادات كما يقال جرى النهر لا يزيد عليها الا بالشعور وهو افراط في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل

(١) هو احمد بن محمد بن احمد السمناني المتوفى سنة ٧٣٦ في قرية بسمنان وكان والده موزر ارضون  
خان المغولي وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشاني ، وكان بينهما  
معاكسات . وله ( سر البال في أطوار أهل الحال ) وقواعد العقائد وغير ذلك . ز .

تفريط القدرة فيها أو تفريط في نسبة إلى العبد يقابل إفراط القدرة وهو كما ترى خلاف البداية قال الاسترأبادي في رسالة خلق الاعمال : « وما أظن أن عاقلاً يقول به في المنى وإن تقوه به بحسب اللفظ (١) »

ثم هو بالتحريك خلاف القدرة والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للزدواج (٢) كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر : التسكين لفتح وقال أبو عبيدة أنه موهوم في اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون الجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرة في الزمان الأول ينسبون من خالفهم إلى الأرجاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألقوا هذا الاسم بجمع من علنا السلف ظلماً وعدواناً انتهى كلام ابن الكمال .

أقول : اختلفوا في مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال : القول الأول : أنه غلط في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة . وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة .

القول الثاني : أنه لا يذب أصلاً وإنما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضنة (٣) سوا بذلك لأنهم يرجئون أمر الله في مرتكب الكبيرة عن أن يعاقبه عليها .

القول الثالث : الجرم يعدم تخليده في النار ثم ترض أمره في العقاب إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق وقال لهم المقبوضة لا تقدم والمرجئة (٤) المتوسطة لقولهم بالأرجاء بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بعقاب أو ثواب لطاع أو عاص . وهذا توسط بين إفراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه رأساً كتوسط الكسب بين الجبر والتقدر وهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل لمن أين أخذت الأرجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لاعلم لنا إلا ما علمنا . إذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد من مخالف القدرة في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وإن أبا حنيفة من جهة من نسب إليه الأرجاء وحيث نقول الذي نسب الأرجاء

(١) وما هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسعى في قهرهم أود الأموية ، ويدعو إلى الكتاب ، والسنة ، والشورى بالليف . وماذا يكون عمل أكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا ؟ فاذن اعتقاد الجبر لفظ لا معنى تحتعد من يتفوه به - لحاجة في النفس - فضلاً عن الآخرين . ز . (٢) أي للموازنة مع لفظ القدرة . ز . (٣) قال ابن الأثير في النهاية عن المرجئة الواردة في الحديث : يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة سوا مرجئة لا اعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخره عنهم . ز .

(٤) لكن هذه التسمية من الخوارج إنما هي لوصم أهل الحق يدعة الأرجاء التي ورد التنفير منها في السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا اللقب نبأً بالاتفاق وربما لم يماهم براءته . وكلمة عطاء بن أبي رباح في كتاب فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام الحافظ ، نص في هذا الموضوع . ز .

الى أبى حنيفة وأضرابه من المخوضه إن قصد الارزاء المتوسط قد علمت أنه الحق فلا يكون غلطاً ولا ظلاً ولا عدواناً وإن قصد الارزاء المحض لا يكون أيضاً ظلاً ولا عدواناً لأن الغلط معذور فأمل (١) .

ووجه أخذ أبى حنيفة الارزاء من الملائكة أنه لم يرد نص قاطع يفيد اليقين بأنه لابد من عقاب ذى كبره لم يقب منها . هذا . وفى الملل والنحل وقيل الارزاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة قبل هذا المرتبة تقابل الفضة ثم قال : والمرجئة أصناف أربعة مرتبة الخواارج . ومرجئة القدرة . ومرجئة الجبرية . والمرجئة الخالصة .

القول الثانى : للأشعرى على المصهور من قوله ولا أكثر أتباعه كإبن فورك . ولجاعة من الماتريدية وجهور الصوفية والمحدثين وإمام الحرمين على أول قوله المذكور فى الارشاد وعلى المشهور من مذهبه ولفرقى الضرارية والتجارية من المعتزلة وهو أن العبد ارادة وقدره تعطيان ضمه لا على وجه التأثير يسمى تعلق الأولى اختياراً وقصداً ، وتعلق الثانية كسباً (٢) وفلاً وإيقاعاً

(١) يشير الى ان معنى الارزاء عند اهل الشرع هو المعنى البدعى السابق ذكره فيكون هو المتبادر عند الاطلاق فتبرهم بالارزاء يكون ظلماً وعدواناً كما قال ابن الكمال الا اذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك الى المعنى القوى الذى يشمل ما عليه اهل الحق ولا يملز الغلط المصر وانت تجددهم مصرين على نسبة ذلك اليه فى صدد تحريمه فلا خدشة فى كلام ابن الكمال . ذ .

(٢) لكن تصور قدرة لا تأثير لها أصلاً بما لا يتسع له كل ذهن بل قال المحقق الديباجى : واما ما قاله الفاهمون من كلام الاشعرى فلا يتصل به كسب وان سموه كسباً ، ام واما كون القدرة الحادثة علة للفعل كما فى التبصرة او شرطاً لتأثير القدرة القديمة عند الجمهور أو سبباً عادياً قد يسط فى (مطلع الثيرين فيما يتعلق بالقدرة) للشيخ محمد الامير الكبير . وقد قال المصنف فى ذلك النظام لجواهر الكلام :- الذى شرح به مختصر القاضي عند الذين لمواقفه . عند الكلام على قول القاضي : فل العبد اصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية . فى صدد بيان مذهب الاشعرى : : ذات القطم للقيم مثلاً واقمة بقدرة الله تعالى وتأثيرها ، وكونه طاعة على تقدير قصد التأديب أو معصية على تقدير ارادة الايذاء بقدرة العبد وتأثيرها . وفيه ان كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتبارى يلزم فعل العبد من مواقفه الامر أو مخالفته اياه فلا وجه لجملة أثر القدرة . اه . والناس فى فهم كلام الاشعرى فى قدرة العبد مضطربون والحق ان القدرة المستجمعة لشروط التأثير التى أثبتها الاشعرى وقال انها مع الفعل لا تحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل وهو لا يشكر ان العبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل اذ قدرة العبد عبارة عن القوة المثبتة فى أعضائه المبر عنها بسلامة الأسباب والآلات وهى متحققة بلا شبهة وانكارها يكون مكابرة كما حققه المحقق عبد الحكيم فى حاشيته على المقدمات الأربع وليس الانسان باسقط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيها قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين وكى للمبدع الحكيم من قوى أو دعوا فى الكون فانكارها يكون جهلاً لا يطاق . ذ .

والزغباني والكردي في المطلب، وإن شكروا السائل في التمديد، وعهد الكرم الجرجاني من رواية القاسمي أبي القلاء، الصاعدي يروي شجاع القاسمي في «البرهان» (١) الساطع «ينبغي هو الذي نقول به ونعتقد في ذلك حال كونه قولاً متوسطاً بين القولين أي القول بالجبر والقول بالقدر، أي ما لا ينحرف إلى طرف مال إليه من مقتضى الآلة الكلية للاضطراب ومقتضى الآلة الكلية للاختيار ملكه به بالقول بتأثير القدرين جميعاً».

في التلويح أن المشتكين من أصل السنة على نقي الجبر والقدر وإثبات أمرين آخرين وهو أن المؤثر في فعل العبد أحد ووصفه بمسرح خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً فكلن القول بتأثير القدرين - فهو الله تعالى في الإيجاد وقدره العبد في اكتسابه والانتساب - كما دل عليه بمسرح الكلام قولاً متوسطاً جامعاً لمقتضى جميع الآلة كما قال محمد الباقر بن علي بن الحسين وحتى الله عنهم ولا جبر على العباد فيها يصدر عنهم من الأفعال، ولا اضطراب لهم فيه - كما قال الجبرية ولا تعرض إليهم فيه ولا إيجاب لهم عن اختيار كما قال القدرية ولا تليط لهم على ما يصدر عنهم ولا إيجاب عن موافقهم كما قاله الفلاسفة .

فإن بعض أفعال العبد لا مشور له بها كالشروع في بعض الفناء وبعض القتل، وبعض المشور به لكن ليس بأمر له كرمه يومئذ، وتوعد به في تلك يومئذ ما كان له قصد إلى مشوره، ومقتضى مشوره غير القصد إذ ربما يصح مشوره قبل لا يتقصد ويرى ما يتقصد مالا يصدر أولاً يصح مشوره من فضاء المشور والاضطرار في المشاة بالقدر وهي لا تتكفي في المشور إلا بعد أن ترجع أحد الجانبين على الآخر وال ترجيح بالموقف المسمى بالقصد والارادة وكل قبل يصدر عن قائل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره وكل مالا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لا بد وأن يستند إلى مالا يكون بقدرته دفعا للفسل وحصوله أيضاً لا بد وأن يستند إلى مالا يكون من كلفه من بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته، وحصول قدرته الواجب تعالى لجميع المكنات التي منها فعله قبل على أن المؤثر فيه كلا القدرين فالحق القول بهما جميعاً نوعاً عن أهل بيت النبوة فيما رواه الإمام الصادق والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله تعالى عنهم أنه قال لسائل عن القدر «سر الله فلا تكلف» فلا تلج عليه قال : «أما إذا أخصاه أمرين آخرين لا جبر ولا تعرض» «وما كان محمد الباقر من شيخ الإمام صفائيه بالكلية أسد» إليه جبر قال : «كما قال محمد بن علي لا جبر ولا تعرض» «معيلاً إلى سطوح برهانه للإمام» .

وأوضح صاحب التلويح القائم حيث قال : «الفرقة الضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليس الفرقة بمجرد كون الأفعال مرافقة لإرادة العبد لأن الإرادة إن كانت متقبها يرجع الفعل أحد المتساويين ويتخلص الأشياء بما هي عليه من الخصوميات ككل الترجيع والتخصيص من العبد

(١) وهو أشهر شروح طهارة الطهارى . ٣ .

فلا جبر وإن لم تكن كذلك فلا تكون إلا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التي نشأت اليها كحركة نبضنا على نسق نشتي أن نكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بقلنا لا الثانية بوأينا نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار إلى حطب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الإمساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على العمل وبين ما لا تقدر وأيضاً تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فلم أن العلم الوجداني قاض بأن تفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجع أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد .

ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثال ذلك وكذا في عدم صدور ما كما تواتر في أخبار الأنبياء على نيتنا وعليهم الصلاة والسلام والصديقين أن الكفار قصودهم بأنواع الأذى فلم يقدرُوا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والآراء ومع قدرتهم في ذلك الإيمان على أمور أشق من ذلك فلم أن المؤثر في وجود الحركات الخفية التي تكون المتحرك عليها في أي جزء من أجزاء المسافة لا المعنى المصدري الذي هو إيقاع تلك الحالة فانه يستحيل وجوده - ليس قدرة البدواريته اذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثراً بطبعاً في ما يجري عليه العادة لم توجد خوارق العادات .

وأيضاً لا يمكن الحركات لا بتسديد الأعصاب وإزغائها ولا شعورنا بشيء من ذلك ولا تدرى أي عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان أن اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة اذ جرت عادته تعالى (١) أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدنا جازماً من غير اضطرار

(١) واليه يشير قوله تعالى في الحديث القدسي « يا عبادي كلّم حالاً من هديت فاستهتروني أهملكم » فمن استهده تعالى وأراد الهداية وطلبها خلق الله له الهداية كما سبق وأما قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » فلا تمسك الجبرية به أصلاً لأنه لا بد من مقدر قبل (أن) وهو باد السببية على الأظهر الأشهر وألقظ الوقت فالأول يفيد أن مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه ولا شك أنه سبحانه لم يشأ أن يكون العبد مختاراً شائياً لما كان كذلك وهذا بما اتفق عليه الفرق . وأما الثاني فلا يدل إلا على مجرد المقارنة وليس بمنكور أيضاً عندنا وأما تقدير (بعد) ليتم ما يريد الجبرية فغير متصور أصلاً عند من عنده شيء من الفوق العرفي وحتى يمكن الجبري أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جداً عند من لم يتابع هواه وأما المشيئة المستفادة من قوله تعالى « وما تشاؤون » فإما أن تحمل على المشيئة الخاصة بالدول عليها في سياق الآية وهي المشيئة المؤدية إلى اتخاذ السبل أو إلى الاستقامة بالنظر إلى الآيتين في سورتي الإنسان والتكوير وهذا إنما يدل على عدم كفاية إرادة العبد في الأداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه لا على عدم سبق إرادة العبد . وأما أن تركك على نجردها من المقول - كما هو الأصل عند أمثال المقول في التصدي - فيكون القصد إلى ذات المشيئة بدون ملاحظة أي مفعول فيؤدى معنى أن

الى القصد ، يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة حركتنا الاختيارية . وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى أنه تعالى خلق قدرة كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي فهذا القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى سبحانه لا ان الله خلق هذا العبد مقصوداً لأن هذا يناق خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البيضاوي .

وتحقيقه كما في «لسان (١) الخواص» ان كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد وأصل في استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الامور الراجعية الثابتة لمحالها بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس بما يقصده الفاعل فلا تتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه أن الفاعل لشيء ثبت له بالاعتبارات معان متباعدة في نفس الامر ككونه مائلاً نحوه عازماً على فعله قاصداً له فاعلاً جامعاً لمحدثاً صانعاً له مخرجاً اياه من العدم ومن جعلتها كونه محتاراً له مريداً له وكذلك ثبتت نظائر هذه المعاني ومضائياتها في المفعول ككونه مقصوداً مصنوعاً وليس بثبوت شيء من هذه المعاني في شيء من الطرفين مقصوداً للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعاني قلخص من هذا التصوير استثناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة أخرى وكذلك سائر المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل في الارادة الحادثة .

فان قلت الظاهر ان الارادة فعل ارادي للفاعل قلوم تتعلق بها ارادة فكيف يطلق عليها الارادي قلنا اطلاق الارادي عليها كما يطلق الوجودي والعدمي على الوجود والعدم فكما أن وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبتها الى نفسه أو مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق الارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع سائر الاراديات في عدم كون الفاعل كارها فيها .

القول الرابع : للاستاذ أبي اسحاق الاسفرائني على أحد الاحتمالين في قوله بمحصله بالتدريين وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك هما معا زئران فيهما والترم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب فالكسب عنده

البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائيا مختاراً فكون الآية من قبيل (لأنتموا على اسلامكم بل الله بمن عليكم ان هذاكم) فنبههم الآية على ان اداء مشيئتهم الى اتخاذهم السبيل اوالى الاستقامة لم يكن ليتم لهم لولا مشيئة الله سبحانه اداء مشيئتهم الى ذلك فيرى العبد المتيب ان الفضل كله لله على الوجهين وهذا من الظهور بمكان رغم قولات الجبرية واقه هو الهادي . ز .

(١) تأليف العلامة رضى الدين بن محمد التزويني . ز .

فعل فاعل بسبب (١) .

القول الخامس : للاستدلال أيضا على الاحتمال الآخر وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول وقدرته البعيد غير مستقلة بالتأثير لكن لما خصته بالقدرة تعالى صارت مستقلة به ومع ذلك مما ساء مؤثران فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال تواجد الفعلين المستقلين على أثر واحد والكلام في الإضافة والكسب كاف في الأول .

القول السادس : لاكثر مشايخ المتوفة وهو أن الفعل صادر عن البعد بتأثير (٢) قدرته وتخصيص مفعله سواء وافقها القديرة القديمة أو عاقبتها ثم تخصيص القديرة الحادثة كالفعل ولا يترقب تأثير القدرة الحادثة في الفعل على البداهي ولا يصلح القدرة القديمة بفعل البعد أصلا لا مراعاة لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا مخالفة لزوم عجز القادر تعالى أن تخلت الحادثة واختفاء قديمة التكليف أن تخلت القديرة بالفعل صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبراً ولا إيجاباً وهذا حين ما يقره أبو الحسين منهم لكنه إنما يقره جدلا مع القلائد لأنه منعب له وذلك أنه إذا جاعلهم وقالوا له إذا لم يكن الواجب على فاعله بالإيجاب ولم يكن العالم قد بدأ ثم خصص الواجب أحداث العالم بالوقت المعين دون سابقه وما بعده أوجبهم جدا فقال الفعل لا يترقب على البداهي .

القول السابع : لأبي الحسين (٣) من المتوفة وهو منعبه الذي يقول به إذا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله إلا في أن تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع لمفعلة الحادثة فترقب على البداهي وأن البداهي إذا وجد صار الفعل واجب التفرع والفعل الذي يصدر عن البعد من غير داعية يسمى اتفاقيا وأن كان مع الإرادة فالحاصل منعبه أن الله تعالى يخلق في البعد قدرة وإرادة ثم البعد يخلق فعله بقدرته التابعة لمفعله لكنهما لا يتكلمان في ذلك بل لا بد من وجود البداهي فإذا وجد البداهي صدر الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار كما به في « المطالب السالفة »

(١) وفي « قصد السبيل » : وحاصل منعب الاستدلال أن الكسب فعل فاعله غير مستقل بالتأثير بل يحتاج إلى معين هو الحق سبحانه وإما كان البعد ذاته له يشكك إياه من الفعل الذي تعلقت به إرادته فيرجع إلى ما أولنا بقولنا الأخرى الذي هو منعب أمام الحرمين من أن الكسب يحصل البعد بقدرته المؤثرة بأن الله تعالى يخلق به مفعلة الواقعة فبذلك يفسد معنى سابق من الإلزام على من أن طالبه يرى الله عنه اهـ . وهذا المعنى أظهر في القول الذي يليه . د . (٢) ولم ينس المصنف على أنهم يقولون بأنهم يختلفون أفعالهم لأن عجز ذلك عليهم الرأى لم يقع في كلام قدامتهم باعتبار أن الحق إنما يخلق على إيجاد القدرة المستقلة غير المشتملة وقدرته البعيدة على قدرة الله بدأ وجاء فلا يستطيع مسلم أن يقول أن البعد مستقل غير مستند بما كانت له . وإنما يوجد فقط الحق في كلام بعض متأخرهم بمعنى غير المعنى الأول . د . (٣) لأبي الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٣ هـ شهرة بالغة في أصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف « المشد شرح البعد » الذي لحظه القمى الرازي في « الأصول » . د .

و « فصول البدائع » .

القول الثامن : المعصية (١) المأذون من المعصية وهو كالذي قبله إلا أن الفعل عند وجوده الذي يصير أولى بالقرع لأوجب القرع فمقصوده استثنائي .

القول التاسع : اللامم الرأى وهو أن صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والارادة والى فأن وجدتهما لم يخرج الفعل البتة فهو لازم لقرع الفعل لكن المأذون باللامم بما يتأخر القدرة القديمة التابع لتخصيص المعصية القديمة على سبيل الاختيار كما أن المأذون والعرض ملازمان ومع ذلك فأنهما لا يوجدان إلا بشرة الله تعالى .

القول العاشر : للاضغاث (٢) وهو أن قدرة العبد سالحة بالتأثير وعندها يمكن جعل الله فيها التأثير اثر وعذا هو الكسب وإن لم يجعله فيها لا يؤثر .

القول الحادي عشر : للمعصية (٣) وهو أن يصحح القدرة والارادة والى فأنه سعة يحصل بها الاستعداد لقيام الفعل فذلك الفعل في الوجود إلا أن هذه القوى الجسدية ليس لها صلاحية الإتيان والتأثير فلهذا حصول الاستعداد لقيام بعض الوجود على سبيل الإيجاب من واجب صدور وهو الفعل الناشئ على تلك الاعبات فتصير موجودة فهو موجب والوجوب هو الذي يجب به الفعل نظراً إلى نفسه بحيث لا يمكن من الترك أصلاً ويصدق عليه أنه إن شاء فعل أي إن شاء فعل الشيء لله ولا يصدق عليه إن شاء ترك الشيء تركه كالقبح في الإثماني ، ويقتل في الاسراق والفرق أن فعل الوجوب تابع لشيءه التابعة لله ووجوبه بخلافه لعدم شعوره بما يصدر عنها .

القول الثاني عشر : لمقتضى الضمان ومقتضى الضمان (٤) وهو كالذي قبله إلا أن مقتضى هو الواجب تعالى وسدده الواسطة مددات فلهذا جعل الله القدرة وقوة فلهذا لا يمكنها من التأثير في شيء أصلاً كما حققه الملوك الهولندي في شرح حياكل التور .

(١) هو الزمخشري صاحب الكشاف . د . (٢) هو أبو القاسم محمد بن عبد الرحمن الاصماني مدرس القوسونية باب القرائن في سنة ١٢٤٩ يصر ويصر كلامه في شرح الطوائف : بأن الله يوجه القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل بخلاف تعالى إياها على هذا الوجه لم يقع الفعل بها فإن جميع القرائن يخلق الله بعينها بلا واسطة وبعينها بواسطة واسباب . . . فتكون الأفعال الاختيارية المقسوة إلى العبد مخلوقة له تعالى ومختورة العبد بقدره خلقاً الله في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل (أي تأثير) في الفعل . والمخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام والمخلق بواسطة كخلق آباءهم . د . (٣) هو في الأصل أصحها لمفسر الذين كانوا يظنون الفلسفة من أرسطو وهم يثبتون ذلك وهم هم أصحها لخلق الفلاسفة الذين لا يملكون طريق الراحة في اكتشاف الحقائق وهم غير أصحها الزواقي وإن التمسك عند ابن خلدون . د .

(٤) وهو مقصود الفلاسفة للراغبين في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع أفلاطون الأرسطي والفلسف المقول كتب كثيرة على ملازمهم . د .



القول الثالث عشر : لمضمين وهو أن الخلق في فعل العبد مجموع القدرة والارادة والداعي إن واقتضا النتيجة القديمة والا فلا .

القول الرابع عشر : للامامية وهو أن الخلق في فعل العبد محذور النتيجة لشيئته إن واقتضا بعينه تعالى وعدم والفرق بين مذهبيهم ومذهب امام الحرمين أن مشيئة تعالى عدمه وارادته واختياره من صفات الافعال حادثة عنه حدوث المراد بخلاف مذهبه .

القول الخامس عشر : لمحقق المصوفة قائم قالوا اذا دلت شواهد الفروع المصنوع على أن الفعل الاختياري واحد بالذات ثلوسيتين مختلفتين كما تقرر فقد دلت على أن القدرة واحدة بالذات متعددة بالنسب والاختلافات أي متعددة بالثبوتات الجزئية في المظاهر . وقدرة الحق سبحانه توجد كثرتها لأنها من صور تميّزها في المظاهر بمسبها فهي بالذات قد تملك والتي فلا تكون إنما هي بالله تعالى ما شاء الله لا قوة الا بالله وكل صفة كانت لشيء غيره فهي حقيقة لذلك الشيء لا له فلا قوة حقيقة الا لله تعالى كما قال الله تعالى : وان القوة لله جميعا وأي ان القوة القاهرة في مظاهر الاقوياء المتعددة بتعدد وجهها حقيقة وهم بالله لا بالتسميم .

وهذا من أوضح الدلائل على توحيد (١) الصفات مع تعدد الثبوتات ولكن لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، وإن فهم حق القيم أن الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله شيء الحقيقي لأن لا يقابله بقدر مع صحة ظهوره بكلية شاء الظهور به ، ولم يبق عرق في الايمان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الافعال مع اثبات الكسب وتأثير القدرة المتطابقة الى العبد بأذن الله تعالى .

القول السادس عشر : لامام الحرمين وهو أن الخلق في فعل العبد محذور النتيجة لشيئته إن واقتضا النتيجة القديمة والا فلا وهو آخر قوله رجع إليه في آخر محوره وذكره في كتابه المسمى بالنظامية الذي هو آخر تصانيفه وإن هذا التأخير بالاختيار على التحقيق من مذهبه كما استعمله في عبارة النظامية وإن كان المشهور عنه في الكتب المتداولة كالرواق وغيره هو الاجاب ، وهو التحقيق أيضا من مذهب الأشعرى على ما هو المصريح به في حاشية كتبه خصوصا الأباة التي هي آخر تصانيفه والمعول عليه في الاحتذاء من بينها كما سذكر وإن كان المشهور ما تقدمت من هي تأثير القدرة العبد رأسا أما نص النظامية على ما نقله في قصده (٢) السبل عن شفاء العليل (٣) لاين القيم فهو قوله :

« قد تقرر عند كل ساطع همتك متفق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه وتعالى مطالب لعباده بأعمالهم ودعائهم اليها وتبليغهم ومعاقبتهم عليها وتبين بالتصوير التي لا تحصى لتأويلات أنه أقدمهم على الرفاء بما طالبهم به وممكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والانتكاف

(١) أراد المصنف استعراض جميع الآراء في الموضوع وبيانها على منازع أصحابها ، والا فلي كلامهم في التوحيد مأخذ ليس هذا محل طرحها . د . (٢) هو لأبراهيم بن الحسن الكوراني التوفي سنة ١١-١١٠ . د . (٣) راجع الصفحة ١٣٢ منه . د .

عن موانع الزجر ولو ذهبوا إلى أن المتضمنة لهذه المآل المرام ولا حاجة إلى ذلك مع قطع اليد المصنف به ، ومن نظر إلى كليات التراجع وما فيها من الاستحسان والروايات عن القرائن المرفقات وما ينافي بعضها من المأمورات والضوابط مما تقتضى إلى الوعد والوعيد وما يجب عليه من تصديق المرسلين في الإنذار مما يترتب عليه على المرتكبات من الحساب والعقاب وسواء انقلب والمآل ونقول الله لم يمتدحهم وحسنهم وأحسنهم وقد أخرج لكم القول (١) وفسحت لكم الميزان وأرسلت الرسل وأوحيت الحجة فلا يكون الناس على الله حجة وأما ذلك كله مما استجاب في أن أمثال المباداة على حسب اعتبارهم والتعارف فهو مضاف إلى عقله ومستغرق في عقده مصمم على جهله في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة البعد في فعله قطع طيات التراجع والتكذيب بما جاء به المرسلون فإن زعم من لم يوفق لتبصير الرشاد أنه لا أثر لقدرة البعد في مشوره أصلا وإذا طرب بفتن طلب الله الفعل البعد نحرما وفرضا ذهب في الجواب طولا وعرضا وقال قد أن يفعل ما يشاء فلا يتعرض للاعتراض عليه المشرعون « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » قيل له ليس لما اجتهد به حاصل بل « كلمة حتى أريد بها باطل » نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلق ويتنزه الصدق وقد فيما يندرجات القول من التفرع القول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أشبه أنهم يتكثرون من الزيادة في علم يتكلمهم إلا مبلغ الطاقة والوسع في مواد الشرع ومن زعم أنه لا أثر لقدرة الحادثة في مشوره كما لا أثر للعلم في مشوره فوجه مطالبة البعد بأفعاله عنده كوجه مطالبة بأن يثبت في نفسه أو أيا من أفعاله وهذا يخرج عن حد الاعتدال إلى التزام (٢)

قباطل والهمال وفيه إبطال التراجع ورد ما جاء به التكوين عليهم الصلاة والسلام فإذا يلزم المصنف إلى القول بأن القدرة الحادثة تؤثر في مشوره واستحال إطلاق القول أن البعد عائق لأفعاله فإن فيه الخروج مما درج عليه سلف الأمة والتكامل ودرجات العقلاء ولا سبيل إلى المصير إلى وتفرع فعل البعد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فإن الفعل الواحد يستعمل حصوله بتكوينه إذا الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرته الله استعملها ونسخت أثر القدرة الحادثة ويستعمل أن يقع بعينه بقدرته الله فإن الفعل الواحد لا يفيض له وهذه مواءمة لا يسل من حوائجها إلا مرشد موثق إذ المرء بين أن يدعى الاستعداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالتراجع وفيه إبطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه فريسا قد شال في إيهام الفعل وهذه الأقسام يمسها باطل ولا ينص من هذا المقطع ذكر اسم بعض وألقب بحد من غير تعيين معنى وذلك أن قالوا قال البعد يتكسب وأثر قصوره ألا اكتساب والرب يخرج عائق لما البعد يتكسب له قيل فما اكتسب وما معناه وأدبرت الأقسام

(١) القول كذب جيل فقد به قائمه العاقبة وتحمك طرده وتزليا ترى .

(٢) لقي كلام عالم الحرمين غذا بعض عنه من بعض علامته لكن أيده كثير من المحققين بل الله العلامة أحمد بن محمد المقدسي القزويني - من مشايخ الكوراني - كتابا في سامرة وسماه « الاعتصام لأمام الحرمين فيها شرح به عليه بعض العقلاء » . د .

المتقدمة على هذا القاعل فلا يجد منه مبرراً ثم نقول القدرة البعيدة مخلوقة من تعالى بأفعال القاطنين بالصانع ،  
والفعل المقصور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف الى الله سبحانه وتعالى تقديرأ وخلقاً  
فانه وقع بفعل الله وهو القدرة . وليس القدرة فضلاً للعبد وانما هي صفة له وهي ملك له وخلق له  
فانما كان مرجع الفعل خلقاً من تعالى فالواقع به صانع خلقاً الى الله تعالى وتقديراً وقد ملك الله تعالى  
العبد اختياراً يصرف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع  
بفعل الله ولو اعتدنا الى هذا ، الفرقة الثالثة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكن ادعوا استبعاداً  
بالاختراع وانفردوا بالخلق والابتعاث فدخلوا وأصلوا

وتبين تميزاً عنهم يخرج القاصين فانما لا أحقنا بفعل العبد الى تقدير الله تعالى فلما أحدث الله  
القدرة في العبد على اختيار أسبابها علمه بما أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالاختصاص وأراد من العبد  
أن يفعل ، وأحدث فيه مرامي مستعدة وخيرة وأراد فوعظ أن الأعمال مستعجل على قدر معلوم فركبت  
بالقدرة التي اختارها العبد على ما علم وأراد . فاختارهم واتصافهم بالاختيار والقدرة خلق الله ابتداء  
ومستورهما مثاليان لا ينفصلان وهذا وقضاء وخلقاً وعقلاً من حيث أنه تليهما اختاره بمقتضاه القدرة  
ولو لم يرد وفرح بمقتضاهما القدرة (١) عليه لا حياً أسباب وتخرج من عدى فلما استمر له الحق  
اليمين وتضمن ذروة اليقين ، فالعبد فاعل مختار مطالب بما مورد منه ففعله تقديره تعالى مراده له خلق  
مقتضى ونحن نعرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الشاعر في ذلك فنقول العبد لا يملك أن يصرف  
في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أفند له في بيع ماله فباعه عند البيع في  
التحقيق ممنوع الى السيد من حيث أن سيده لا يملك ولا أفند له ينفذ تصرفه ولكن العبد يؤمر بالتصرف  
ويؤمر ويربح على الخالقة ويحاسب فيها والله هو الحق الذي لا يخطئ دونه ولا مراد فيه لمن وعظمت  
وجهه (٢)

وأما الفرقة الثالثة فاتهم اعتقدوا انفراد العبد (٣) بالخلق ثم صاروا الى انه اذا عصى فقد  
انفرد بخلق الله والرب كاره له فكان العبد على هذا الرأي القاسم مراحاً له في التصور موقفاً ما أراد  
إيقاعه شاء الرب أو كره انتهى كلام التنظيمية .

ثم قالوا لصلح السبيل والخاص أنفراد امام الحرمين ان العبد ليس مستقلاً في ابتعاث أفعاله بمجرد  
طبيعته وان لم توافق طبيعة الحق بل انما تؤثر قدرته اذا شاء الله ذلك ومكنه من وهو المعبر عنه

(١) وهذا القسم يأتي في كل الآيات تخرج البرهان الكوراني المقصوف في وقصد السبيل . لكلام  
امام الحرمين كما ستراد . د .

(٢) وهنا يقول المفسر الآخوسي في الإيجرة البراءة له : د . وقد ارتضاء غير واحد من المحققين  
وقد در من قال : ثم ذكر البيهقي الآتي ذكرهما . وهناك من تحيد قول امام الحرمين بما يحسن  
الافتلاح عليه . د .

(٣) هذا ما لم نره في كلام طريقة من الفرق الاصلاحية الا بطريق الاوام . د .

بالأذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد (١) مجبور فيما يصدر عنه من الأفعال في عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توم ان له الفعل والترك لعدم علمه بالأقدار التي أحاط بها علم الله المقضية ان لا يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على هذا الوجه المخصوص كان مختاراً في علمه وظنه ووجهه ولكنه لما لم يقع منه الا ما شاء الله أن يقع وأذن له فيه وان تعلقت مشيئة قبل وقوعه بضده لم يكن لمجرد اختياره الوهمى مدخلاً في تأثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبوراً في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر أنه مجبور لما غاب عنه علم الاقدار التي أحاط بها علم الله، وهو توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتمييزه عن الجبر والاستقلال تميزاً بينا انتهى كلام قصد السبيل ونقل في «مسلك السداد» (٢) «ان امام الحرمين قال في النظامية بعد كلامه المتقدم بوجه أو أكثر قد اطلقت ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق القائل على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بمضافيها طول أمدها ثم قل عن بعضهم يبين متضمنين للتحذير عن طرق الافراط والتفريط معرضين على التوسط الذي سلكه امام الحرمين ومما قوله

تنبك عن طريق الجبر واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال  
وسر وسطاً طريقاً مستقيماً كما سار الامام ابو المالح

واما نص الابانة (٣) فهو ما ذكره قصد السبيل أيضاً حيث قال: ثم رأيت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو آخر تصانيفه كاذكه الحافظ ابن تيمية الخليل وهو المرحول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمه الله تعالى بما يدل على أن الاشعري إنما نفي الاستقلال لأصل التأثير باذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المجل حتى يستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتقد في معتقده الموافق

(١) بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول ان يخرج كلام الاشعري في الوجود وافعال العباد على منزع الوحدة ، ومن هذا القليل كلام الكوراني هنا والقول بان العبد مجبور يتناق كلام الله سبحانه حيث قال «لا يكلف الله قساً الا وسعاً» ولا يقبل تحذلق المتحذلقين امام هذا النص الكريم فيالجهوى كيف يخرج النصوص عن مدلولها الواضحة . نعم البعد مجبور في اختياره بمعنى انه مجبور على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً كالجدار فله الحد والملة . ز . (٢) وهو للكوراني ايضاً . ز . (٣) ولا شك ان كلام الاشعري في افعال العباد في الابانة صواب الا أن الابانة المطبوعة بما تلاعبت به الابدى الائمة تجب إعادة طبعها من أصل وثيق وقد تواردت كلمة الحشوية على انها آخر مؤلفات الاشعري استغلالاً لكلمة ابن عساكر في ذلك لصالح الحشوية والحق انها أول ما قاله بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل ببغداد سنة ٣٠٠ يفانض رئيس الحشوية البرهبارى ليستدرجه الى الحق كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبين كذب المقرئ . ز .

لكتاب والسنة وإن علم الحرمين فيها ذكره في النظمية حواشي الأشرى في التحقيق المتعدد  
 حتى لا يافترا عما عاقب للشيء من حسب فهم النافذين الذين لم يحس لهم الجمع بين أنواره فتقول  
 وبالله التوفيق قال الحافظ محمد بن أبي القاسم علي بن الحسين عساكر رحمه الله تعالى في كتاب  
 تبين كذب المفترى في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشرى بعد ما نقل عن الفرق مسائل في  
 طرق الأقران والفريق وبين أن الشيخ الأشرى سلك طريقة بينهما مانعة: فإذا كان أبو الحسن  
 كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد، ومستصوب المقرب عند أهل المروءة بالعلم والاعتقاد فلا بد أن  
 تفكر عنه معتقده على وجه بالإمارة وتخطب أن تريد فيه لو نقص عنه تركا للحياة . لتعلم حقيقة  
 حاله في صفة عبيده في أصول الديانة فاصح ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالآيات .

فانه قال: الحمد لله وساق كلامه إلى أن قال ودعوا أي المعتزلة والمكذوبون بالقدرة أنهم يملكون  
 الضر والنجاة لأنفسهم وما يقول الله تعالى: لا لأهلك نفس عمرا ولا نفعا إلا ما شاء الله .  
 وانحرافا عن القرآن وما أجمع المسلمون عليه ودعوا أنهم ينفردون بالقدرة: على أحوالهم دون  
 ربهم وأنهم لا أنفسهم على من الله عز وجل ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة  
 عليه . هذا لفظ بنفراين عساكر وهو كالصرح في أنه لم ينكر على المعتزلة إلا دعهم أنهم يملكون  
 الضر والنجاة لأنفسهم من غير استناء وانهم ينفردون بالقدرة على أحوالهم دون ربهم فيقولون ما لم  
 يها الله . وهذا الله منها مالا يقع الذي هو من الاستقلال المظنم لفتي عن الله . والاستقلال هو  
 الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استعمل به الإضمار على أن القدرة الحادثة غير مؤثرة أصلا ،  
 المذكور في المواقف وغيره . وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيسمع الله وأفعاله  
 بقدرته الله تعالى لا سبب من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات هو أراد الله شيئا وأراد العبد  
 حذره يوم أطرفه صبا مما أو ضمنها مما أو كون أحدهما غير قادر على ما فرض بقدرته عليه وتأثيره  
 فيه انتهى . أي والقوازم كلها حالات فإن التبايع القلازم من المظنم للحالات المذكورة أما يلزم على  
 تقدير الاستقلال وأما إذا كانت القدرة الحادثة مؤثرة بأذن الله وتمكينه لأهل الاستقلال فلا تبايع  
 لازما أصلا كما يظهر بالتأمل في الدليل المذكور وذلك لأن العبد لعدم استقلاله لذا شاء ما لم يها الله  
 وقهره لم يقع ولا يلزم فيه من الحالات المذكورة أما الأولان فظنم وأما الثالث فلا تبايع  
 العبد مستقلا أو قادراً على ما لم يها الله حتى يلزم خلاف القروض بل قلنا إن العبد يحصل بقدرته  
 لقوة بأذن الله ما تعلق به بحيث المراجعة الثانية لشبهة الله لاسلطانا وحيداً فلا لزوم انتهى من  
 الحالات المذكورة أصلا بالقلازم من الدليل الذي ذكره كالقلازم من كلام الأشرى في الإجابة  
 السابق إنما هو بطلان قول المعتزلة النافذين بالاستقلال وأما بطلان سلق التأمر ولو بالاذن ابتلا كما  
 يشهد النظر فيه من كل لبيب متصف بأذن الله تعالى ومن المعلوم أنه لا يلزم من أبطال الشيخ الأشرى  
 الانفراد بالقدرة على الإعمال دون الله أن يكون تعلقا بطلان تأثير القدرة بأذن الله لا على الانفراد  
 بل ذكره آية يونس في معرض فرد عليهم يدل على أنه قائل بتأثير القدرة بأذن الله وتمكينه ،

ومثله وذلك لأن الاستلزام من نفس إثبات دلالة الاستلزام على التحقيق ليدل على أن العبد  
 يملك الحر والنفع لنفسه إذا شاء الله ذلك يدل على ما هو الأصل في الاستلزام من الاتصال وظاهر  
 أن فعل الأمور وترك الأشياء من النفع لنفسه وإن فعل الثورات وترك الأمور من الضر  
 لما فإذا دلت الآية على أن العبد يملك إذا شاء الله ذلك على أن قدرته تأثيراً فيها يصدر عنه من  
 الفعل والترك بأن الله تحقيقاً لنفسه المالكية بالإنعزال وهو المطلوب ، وقد قال الأشعري في الأمانة  
 بعد ذلك تركياً ما قصد به أن لا يملك لأخيه شيئاً ولا مفعلاً إلا ما شاء الله عز وجل ما وردنا إلى الله  
 وثبت الحاجة والفقر إليه في كل وقت انتهى .

واللازم منه كما لا يخفى إنما هو بطلان الاستقلال الذي يزعمه أهل الاعتزال فإن القدر إلى  
 الله تعالى في كل وقت لا يملك شيئاً من دون الله ولا لكن مستغنياً عنه في وقت ما واللازم بأهل  
 فلا يكون مستقلاً ومردداً على ذلك ما ذهب إليه المراقب عن الإجماع الرازي في وجهه من قول المعتزلة  
 والأشعري حيث قال بأن القدرة متعين أحدهما مجرد القدرة التي هو مبدأ الأعمال المختلفة والثاني  
 القوة المستجبة لشرائط التأثير وإن الأولى قبل الفعل وتصلق بالعبد والثانية مع الفعل ولا تتعلق  
 بالعبد ولعل الصيغ الأشعرية أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع  
 الفعل وأنها لا تتعلق بالعبد والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القدرة السلبية فلذلك قالوا بمجرد  
 قبل الفعل وتعلقها بالأمر المتصادم لهذا وجه الجمع بين الطرفين انتهى .

فإن في قوله ولعل الصيغ الأشعرية أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير دلالة على  
 أن التأثير عنده أمر مسلم الثبوت وإنما التردد في حمل قوله القدرة مع الفعل لأنه وقوله أنها لا تتعلق  
 بالعبد على هذا المعنى الثاني القدرة لا في أصل التأثير القدرة فيما يتعلق به مشيئة العبد الموافقة  
 لمشيئة الله وعلى هذا فمفروض البعد نفس سره عليه بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الفصح  
 فكيف يصح أن يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير . انتهى مدفوع بأن  
 البحث مقدم على الثاني والذي أوقع اليهود فيها وقروا فيه من شبهة عدم تأثير القدرة إلى الأشعري  
 هو قوله والواقع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسباً دون كونه موجداً أو معداً فكونه كسباً  
 وصف الموجود بمثابة كونه موطئاً انتهى .

فهموا من ذلك أن لا تأثير لقدرة العبد عند الأشعري في مقصوده كما لا تأثير العلم في سلوه  
 فقالوا في قدرة العبد أنها عنه مصاحبة غير مؤثرة تصدأ إلى التوسط وتفسير كلام الأشعري هذا  
 ميل عن التوسط الذي هو الحق فإنه لا يتبين به التوسطياتاً ثانياً وإنما التوسط الفعل فكذلك الثاني  
 لطرفي الانحراف والتضييق من الاستقلال والجبر هو القول بأن لقدرة العبد تأثيراً ولكن بأن الله  
 تعالى لا على الاستقلال فالتناقض أن يفسر كلام الأشعري وجهه الله تعالى بما يتناول على هذا التوسط  
 وكلامه قابل للتأويل لأنه ليس نصاً في عدم التأثير فإن لوله يدل على أن الكسب واقع بالقدرة  
 الحادثة والفرع فرع التأثير والتمنع يطل أن لا تأثير لما جرت به به يتلقى العلم بالمعلوم وليس

لا يدل أول الكلام بقرينة آخره أول من تأويل آخره بقرينة أوله بل هذا أول بقرينة أن الشيخ الأشعري يفسر في حاشية كتبه على ما يدل على التأخير على ما نقله عنه صاحب شفاء الغليل حيث قال: قال الأشعري في حاشية كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدره عدة فن وقع منه الفعل بقدره عدة فهو قائل خالق ومن وقع منه بقدره عدة فهو مكتسب انتهى .

فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدره عدة والوقوف فرج التأخير غاية الأمر أنه لم يطلق على العبد أنه خالق أبداً فهو كما قال إمام الحرمين واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق لأعماله فإن فيه الخروج مما دمج عليه السلف كما مر نقله مع تصريحه بالاحتياط في كتبه بهذا النص المذكور في حاشية كتبه الأشعري أنه قائل بالتأخير والمقصود عنه أنه لا تأخير إلا القدرة الله تعالى ولا منافاة لامكان الجمع بينهما كما بينا (١) وإنما أطلقنا الكلام في بيان ملحق إمام الحرمين للتراجم والله ولي التوفيق .

---

(١) ومذهب الإيرواني أن إرادة الله تعالى وقهره يشقان بتأخير قدرة العبد في الفعل تباً لإرادته . وإرادته وقهره يشقان بالفعل طائر القدرة القليلة بتأثير قدرة العبد في الفعل وأثر القدرة الحادثة بالفعل . من طائفة الأصول .

## — المقالة الثالثة —

وأما المقالة الثالثة فيها فصلان :

**الفصل الأول:** في حقيقة التكليف هو الزام مافيه كلفة أو طلبه على اختلاف الرأىين في كون المنتوب مكلفاً به أولاً (وما) واقعة على الفعل الشامل للكف بدياً وعملياً كالصلاة والذكر، أو نفسياً خلقياً كالصبر والرضى ، أو عقلياً اعتقادياً كالإيمان والنية واشتئاله على الكلفة وهي المشقة والعسر يستلزم كونه مقدوراً له فإن المجوز عنه ليس فيه مشقة ولا سهولة لأن اتصاف الفعل بهما فرع إمكان الاتيان به والمجوز عنه لا يمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريك أصبع مثلاً فإن طلبه أو الإلزام به لا يسمى تكليفاً والمراد بالمقتور له المقتور عادة فيشمل ما تعلق عليه تعالى أو اغباره أو ارادته أو قضاؤه أو قدره يوقره أو بعدم وقوعه وإن وجب فإنه مقدور له عادة لامكانه الدقيق والعادى .

وأما وجوب وقوعه وامتاع وقوعه بسبب التعلق المذكور فسياق الكلام عليه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى .

وخرج به المنتع لذاته كجمع الضدين وكذا الممكن لذاته المنتع عادة كالصعود الى السماء بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق (١) كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائنى كما في شرح التبصرة وأبو حامد الأسفرائنى كما في شرح السبكي لمقيدة أبي منصور وجوزه الأشعرى وجمهور أتباعه كما هو مفصل في محله ويأتى في الفصل الثانى أيضاً . والقدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة وهذا صادق على قدرته تعالى إجماعاً وعلى قدرة العبد أيضاً عند المعتزلة ، والأستاذ أبى إسحاق الأسفرائنى، والأصفهاني (٢) وإمام الحرمين، وجمهور الماتريدية ، والقاضى أبى بكر الباقلانى ، والامامية ، والأشعرى بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت (٣) وغير صادق عليها فى المشهور من مذهب الأشعرى ومن واقعه لانها غير مؤثرة (٤) عندهم أصلاً كما سبق مع أن هذا

(١) كما هو منطوق قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » . ز . (٢) لانه يريد بمدخلية قدرة العبد - فى نص كلامه الذى نقلناه فيما تقدم - التأثير كما يظهر من سياق كلامه فليراجع ( نشر الطوالع ) . ز . (٣) أى عند ذكر مذهب امام الحرمين يد أن صاحب ( قصد السبيل ) حاول اخراجه من سبيله العدل الى الجبر وليس قول بعض المتكلمين فى صدد بيان مذهب الأشعرى فى افعال العباد « ان الانسان مضطر فى صورة عتار » نص كلام الأشعرى وانما هو تمجيز من قائله المتشعب بآراء الفلاسفة فى ذلك بل هذا نص كلام ابن سينا فى التعليقات ، يؤنزه وحدة الوجود قد تحمل أمثال الكوراني على اعتبار اختار مضطراً لله فى خلقه شئون . ز .

(٤) وقد اطال المقر الآلوسى الكلام فى هذا الصدد فى « الأجوبة العرافية » ثم قال: سمعت من شيخى علاء الدين الموصلى ان الانسان بالنسبة الى فعله كسائر الاشياء بالنسبة الى ما يترتب



التعريف للأشاعة أيضا .

وأجاب في المقامد بأن المراد بالتأثير التأثير بالقوة وهذا عليه وجود القدرة القديمة أولا مع عدم تأثيرها في شيء بالمثل إذ ذلك والألوم قدم شيء تامسواء . وكذا تقدم القدرة الحادثة على الفعل عند المنة وذلك عرفها الأندى بأنها صفة من شأنها التأثير والإيجاد وهذا في القديم يظهر وكذا في الحادثة وأما لم تؤثر بالمثل عند الأندى (١) ومن تبه مانع وهو وقوع متعلقها بقدرته تعالى ولا امتناع في أن لا يؤثر مانع . انتهى

أقول وهذا عليه أيضا ما صرح به الشيخ وحسن الدين بن محمد القزويني في كتابه المسمى ببيان الحوامس حيث قال : ملعب الأشاعة هو أن القيد قدوة ولكنها غير مؤثرة في أماله لتبعية القدرة الله تعالى عليها حتى أنه لو لم تؤثر قدوة الله تعالى فيها لاسكن أن تقع أماله بقدرته . انتهى

أقول وإنما صح وجود القدرة التي هي من ثروات الإحاطة مع عدم احتياجها إلى تعللها بالمقدور بالمثل مانع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات ثروات الإحاطة كالعلم لأن احتياجها (٢) ليست بضرورة بل لا حصة بخلاف نور العلم فإن امكانه لازمة لا لاحقة . الصفة سبعة أقسام :

القسم الأول : الصفة السلبية وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالقدرة على أن حقيقة ما سلب عدم السابق وعدم القصر عما من شأنه أن يكون بصيرا .

القسم الثاني : الصفة السالبة بالحال عند من يقول بها وهم أكثر المتأخرين ويحس أمل السكون (٣) وهي صفة قائمة بالوجود ليست بوجوده ولا سلبية كالتلبية .

القسم الثالث : الصفة الإيجابية ولها جانبان ذكرهما في المواقف فيما نقرهها صاحب التلخيصات .

عليها من الآثار من حيث أنها مؤثرة بقوة أوصافها الله تعالى فيها لكن يأنه هو وبل وعالم في ذلك الأشاعة ( لا الأندى ) فقالوا ليس في الأشياء قوى مؤثرة بأن الله تعالى وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأشياء لأجابه فجميع ما في الوجود ممكنة إليه تعالى ابتداء . ثم قال سولسرى قد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي إن تعللنا وجدتها تريد حل عشرة آلاف والى الجامع إلى ذلك خوف لزوم الاستكمال بالتبرع أنه لا يلزم ذلك فانه تعالى هو القنى لذاته من العالمين لكنه راعى الحكمة جوداً منه هو وبل ورحمة وانه تعلم أن ما ذكره الشيخ عليه الرحمة بما يمكن أخذه من كلام الأمام الأندى له . وإن الله هو تمكينه البعد من الفعل والترك ولو لم بدأ الله سبحانه أعماله البقاء لأجل علم القدرة والأرادة والاختيار فن الثبوت عد من خلقه الله مختاراً ، مضطراً لكن المولى يرضى ويحكم وقد حذى من قال :

أفاه في ألم مكتوماً وقال له إياك إياك أن يجبل بالله . د .

(١) على ما نشره أنه مذموم وإن كان خلاف التحقيق . د . (٢) أى القدرة . د .

(٣) مثل الباقى وأمام الحرمين . د .

الضابط الأول : هو أنها كل صفة لا يجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والاتصاف والمحموت والوجود إذ لو كانت موجودة لزم قيام الوجود بالمعوم وهو باطل باطلاً وضرورية.

الضابط الثاني : هو أنها كل صفة تكون بحيث لو وجد في الخارج منها فرد لوجب أن يتصف بها وحده بلزم أن توجد فيه مرتين مرة على أنها حقيقة تشمل عليه موائمة ومرة على أنها مقتضى حصول عليه اشتقاقاً كالقديم فإنه لو وجد في الخارج فرد منه لقدم ذلك الفرد وحده يصح أن يقال هذا القديم قدم وهو ظاهر وقديم أيضاً والامكان حادثاً فيكون الموصوف به أيضاً حادثاً فيلزم حدوث القديم ولذا لزم أن يكون قديماً ينقل الكلام إلى نفسه ويتسلسل هذا خلف وهذا الخلف مالم يؤم إلا من اجبار كونه موجوداً في الخارج لوجوده في الخارج باطل فتبين أن يكون أمراً اجترارياً لا وجود له في الخارج لكنه ليس اجترارياً معناه مختلفه الزم كفره عنه الشريك بل هو منفصل لوجوده في الخارج وإن لم يعتبر موجوداً ، وإذا لم يكن موجوداً في الخارج لا يكون قديماً لأن القديم موجود لأجل لوجوده وليس بجائز أيضاً لأن الحادث موجود سبق وجوده القديم بل هو أول لأن الأول أمر لا أول له سواء كان ذلك الأمر موجوداً أو معنوياً فكل قديم أول كالباري تعالى وبعض الأول ليس قديماً كالقديم وبخلاف الأول ، المتعبد وهو أمر له أول سواء كان ذلك الأمر موجوداً ، أو معنوياً فكل حادث متعبد كزبد الوجود وبعض المتعبد ليس حادثاً كنية الحق تعالى قائم

لا يقال التسلسل لازم على تقدير كون القديم أولياً أيضاً لأنه حيث يجب أن يتصف بالازلية والامكان متعبداً فيكون النصف به أيضاً متعبداً فيلزم تعبد الأول هذا محض قولنا لزم أن يكون أولياً نقل الكلام إلى أوليته ويتسلسل هذا خلف لأننا نقول لما لم تكن تلك الازليات موجودة في الخارج وصيوت القول عن امريته لا يلتصق تسميلاً وكان أمراً كما اجمالاً غير كاف في التطبيق فنقرأ اجراء برهان التطبيق فيها .

لا يقال إذا كان القديم غير موجود في الخارج فكيف يصح حمل ما نشق منه على الوجود في الخارج لأننا نقول ابتداءً مبدأ الحصول عن الخارج لا يستلزم انتقال الحمل عنه فإن الشيء غير موجود في الخارج مع أوصاف معروضة به فيه ونظام اليان في تحيقها في المواقف والقاصد فارجع إليها .

قسم الرابع : الصفة الحقيقية المحضة وهي الصفة الموجودة في الخارج التي لا تتعلق بشيء معسرة كانت كالإياض بأمر سقوطه كالحياة .

قسم الخامس : الصفة التي هي إضافة محضة كالفرقية والنجية .

قسم السادس : الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللازمة كالملم .

قسم السابع : الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللازمة كالقدرة إذا عرفت هذا فاعلم أن تغيير الصفة الحقيقية المحضة يوجب التغيير في ذات الموصوف به لولما الحقيقة ذات الإضافة فتبين المضاف إليه فيها يوجب تغييراً في الإضافة ثم إن كانت الإضافة لازمة للصفة لزم من تغييرها ، تغييرها لأن لارتفاع اللازم يستلزم لارتفاع المعلوم . وإن كانت لاحقة لا يلزم من تغييرها تغييرها .

والضابط الفارق بينهما أن الصلح بالكل ان كان كائناً في الصلح بكل جوتي من جوياته كانت الاحاطة لاحقة كالقدرة فان القاصر على حل مطلق جسم ذاته قطار مثلاً قادر على حل هذا الجسم الذي ذاته أيضاً قطار وذلك كذلك الى آخر الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الأفراد أصلاً أو كانت موجودة ثم حصدت أو بقيت ولم تقع احاطة القدرة بالنقل الى حلها أبداً ماخر ذلك في كونه قادراً على الحل المذكور ثبت ان اصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال الأشياء المقدور عليها بل المتغير انما هو الاحاطات الخارجية فقط بخلاف العلم فان العالم بعمية كلية لا يلزم أن يكون عالماً بجوتي من جوياتها بالنقل فضلاً عن الجميع بل لا بد في العلم بكل جوتي من جوياتها من تعشم كسب جديد . وكذلك العالم بالقاعدة الشكلية التي تقع كبرى منه تعرف جوياتها لا يعلم كل جوتي من جوياتها التي هي نتائج القياس المركب من تلك القاعدة ومن صفى سبلة الحصول الابد الترتيب المذكور ومراجعة شرائحه .

والأما استوفينا أقسام الصفة مع كفاية القسمين الآخرين لها نحن بصدده تكثيراً للقائمة وتيسيراً للقائمة وإذا أتينا على رسم القدرة المبني لها من جميع مبادئها بخاصة من خواصها على سبيل الإجمال فلا بد من تمييزها عن باقي قوى الإنسان تفصيلاً ، وتمييز ما كان باختياره من الاتصال مما لم يكن به منها . وذلك أن القوى التي هي مبادئ أفعال الإنسان خمسة أصناف :

الصف الأول : ما به يشارك الأجسام المنصرفة كمثل بدنه الذي يبيته الى مركز العلم وعقله وروح التي تليه الى محيط العلم .

الصف الثاني : ما به يشارك المركبات المادية كالقوى المركزة في كل عضو من أعضائه التي هي مبدأ المراع ذلك العضو وعماصته كما يوجد في كل واحد من المادتين .

الصف الثالث : ما به يشارك الأجسام النباتية وهي : الغذائية . فانها تحتفظ البدن من الغذاء ، بأن تحيل الغذاء الى مشابة القندى لتختلف بدل ما يتصل منه ، والغاية فانها تريد في إبعاد الجسم عن القسوة الطبيعية ، والموتادة فانها تمد شخصاً آخر من فضل غذاء النبات ، والذكر من نوعها ، والموتودة فانها تنجب مع منيها الى الرحم وتلقيه بعد استحاكه الصور والقرى والأعراض الخاصة للفرع الذي انفصل عنه التي وكذلك خواص هذه القوى من الجلاش والماسكة والحامضة والمالحة .

الصف الرابع : ما به يشارك باقي الحيوانات وهو فسيان .

القسم الأول : مبادئ الانزاعات وهو . نوجان .  
الفرع الأول : الحواس الخمس الظاهرة . وهي البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، والبصر  
الفرع الثاني : الحواس الخمس الباطنة . وهي الحس المشترك الذي يدرك الصور المتصورة عن الحواس الخمس الظاهرة كما في حالة اليقظة ، أو عن الخيال كما في حالة النوم وكما في حالة الغنى الطويل والخيال الذي يحفظها بعد غيوبتها عن الحس المشترك ، والروح التي يدرك المعاني الجزئية المتصورة عن مدركات الحس المشترك وهو في الحيوان بمنزلة العقل للإنسان وله في الإنسان أيضاً صورة فاته

يلزم العقل في أحكامه ثبوت ما يقبضه ممكنه بان كل موجود في جهة مع أن العقل ينفيها عن الحق تعالى ونفي ما يقبضه كقضية المجربات مع أن العقل ثبتها بان انعكاس العقل داخل يقع الزوم وإن استقام استعمال الزوم في المحسوسات ومنه عن العقولات والمخاطبة التي تحصلها بعد غيرتها عن الزوم ، والمخاطبة التي هي واسطة بين القوانين الأولين والقوانين الآخرين وتصرف في المخاطبتين بالعقل

القسم الثاني : مبادئ التصريكات الإرادية وهي أيضا نوعان :

النوع الأول : التوق إلى جذب اللازم وهو القوة الشهوية .

النوع الثاني : التوق إلى دفع المفسد وهو القوة العقلية وحمل حائزين القوانين القلب والمخاطبة معاً ويقيهما ما هو في طاعتها من القوة المركزة في الاعصاب والعقلات التي بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا أو دفعا بحسب الإرادة .

الصف الخامس : هي القوة العقلية التي انفرد بها الإنسان وهي شيان :

القسم الأول : العقل النظري الذي به تصرف النفس في العقولات لتصل من مرتبة العقل الحيواني إلى مرتبة ملكة الاستحصال ، ثم منها إلى مرتبة ملكة الاستحسان ، ثم منها إلى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتدخل في النفس صور العقولات وتصور عقلا مستفادا (١) وعقلا بالفعل مشتقلا عن نظام الأكل .

القسم الثاني : العقل العملي الذي به تستبط النفس الصالحات وتستخرج قوانين المصالح العقلية والمخزية والمادية لتكون معيشتها على الوجه الأفضل في الحارين .

واعلم أن القوة الصالحة المتوسطة بين المخاطبتين المصرفة فيما بالعقل كما تستعملها في الإنسان تصرف ثالث وهو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكير وتسمى باعتباره مفكرة .

واعلم أيضا أن العقل الذي يحصل الإدراك بآثاره والمخاطبة نووه وتكون نسبة إلى النفس الإنسانية نسبة النفس إلى الأجزاء على ملاكرك الحسكة هو العقل الخارج المسمى بالعقل القمالي لا العقل الأول الذي هو أول العقولات . وتعمل المقام أن القوة الباصرة لا يمكنها إدراك البصرات

(١) ومراتب العقل النظري على ما هو موضح في شرح المقامد في أوائل الجزء الثاني منه ، وفي التلخيص وغيرهما . وعلاقتها أن العقل الحيواني هو الاستعدادات النفس للإدراك العقولات هو العقل بالملكة هو العلم بالضروريات والاستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات . وسواء الصف ملكة الاستحصال . والعقل بالفعل هو أن يصير النظريات ضرورة عند القوة العقلية بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحسان متى ثابت من غير اهتمام كسب جديد . والعقل المستفاد هو أن يصير حكمة النظريات التي إدراكها يحصل بلا يقين عند تلك المراتب كمالات العقل بالنظر إلى الكتابة والاسم المستند للكتابة ، والكتاب بالفعل . د .

الا عند معبودة المولد حقيقيا بسبب طوع الانتباه الشيرة عليه فكله قوة البصيرة المرددة في القلب لاقتدر على الايضاح الا عند طوع التبرعات الروحانية ، ثم ان نبرات العالم الجسدي اربعة : الشمس ، والقمر ، والكوكب ، والنار . وأسطحها الشمس ثم القمر ، ثم الكوكب ، ثم النار . وكذلك نبرات العالم الروحاني اربعة : بلبلأ الأول تالووقدس ، وبهذه الروح الاعظم التي هو اشرف الاربواح القدسة ، وبهذه درجات الثلاثكة المربعة مثل مراتب الكواكب ، وبهذه الروح البشرية هو بقية النار .

ومراتب الاربواح البشرية على نوحين :

الفرع الأول : ما (١) اشراقها وتوحيها بسبب القدسية وتطويع النفس عن غير الله سبحانه وتعالى وم الصورية والاشراقية .

الفرع الثاني : ما اشراقها وتوحيها بسبب تركيب الجوانب البينية وم التشكلون والمساوون واذا عرفت القوى الخمس الموجودة في الانسان وعرفت الاصل الناشئة عنها ، فاعلم ان من هذه الاصل ما يصدر عن قراء من غير شعوره به كالبصم والنمو . ومنها ما يصدر عنها بشعوره ولكن ليس له فيه اختيار أصلا كن تصور الحوجة ففرض أسنانه أو يقوم المرض فيعرض . ومنها ما يصدر عنه باختياره أي يتبع قدره وإرادته . وهو صفان : جسائي كالحركات البدنية واستعمال الخواص . وتساوي كالتفكير والتذكر ومنها ما يصدر عن طين الصفين الاختياريين وحيث كان الاختيار تأهبا للقوة والأرادة وقد تقدم رسم القدر فوجب البحث عن حقيقتها وعن كيفية صدور هذه الاصل عنها .

أما بيان القدرة غير أن الحيوان اذا كان صحيح الزواج أي معصه اعتدالا لا تقا به ، وكانت أعضائه سليمة حمله فيه كيفية تضائية يمكنه بسببها صدور الحركات الارادية النفسية والخيالية عنه ولا صدور ما كانا يتصوره يقدر ما يقضي وانما كان في حراجه وأعضائه مثل كان الصدور واللاصدور بسبب ما انتصيه تلك الحالة . وهذا المعنى ظاهر وأما القرض من إرادته ان المولد من القدرة هو الكيفية التي كورة وأنه غير بأن تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفا وسبب تفاوتها تفاوت استعدادها لقبولها وليس له قدرة على تحصيل تلك الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها لانهما من قوة الكيف والكيف غير مقصور بقدر يانه ان الممكن اما ذات أو صفه والصفة أما فعل أو غير فعل كالياس والفعل اما غير مقصور كحركة الجسم أو مقصور لما هذا الأخير لا يتصل به قدرة قبل ضرورة وانما هذا وانما يقدر على تحصيل سبب حصول الاستعداد وذلك يرجع :

أحدهما : قدور صفه مزاجه بأن يسلطها ان كانت حاملة ويردعها اليه ان كانت دالة .  
وثانيهما : أن تكون طاقته وحرمة الاتصال على وجه يرد استعدادها فانه يتكرر مبالغة تبين

(١) عبارة عن الاربواح كأنت التعبير الرابع في نظرنا الى المعنى . د .

الاتصال بزاد قوي في مبادئ تلك الافعال .

وأما بيان الإرادة فهو ان الميراث اذا أدرك شيئا بأحدى حواسه وعقله أيضا ان كان انسانا وامكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء ملائما له بمعنى انه ينده بحسب علمه أو عقله أو تهيئه ضروريا أو نائما له حدث فيه شوق الى وصوله اليه ومنه التيقن وان كان متافرا له حدث فيه شوق الى اجتباؤه ومنه التئيب وقد يكون في واحد ملائما من وجه ومتافرا من وجه آخر أو ملائما بحسب عضو ومتافرا بحسب عضو آخر ، أو ملائما بحسب حين متافرا بحسب حين آخر أو ملائما بحسب الجنس متافرا بحسب التخييل والتعقل ولا يخفى عليك ما تركب منها وامتنعها .

ثم اذا حصل هذا الاختلاف حصل بكل الامور ملائم داخ وبكل الامور غير ملائم صارف فان ترجعت القواضي (١) على الصوارف أو غلبت فيها حصل النفس حزم جازم على طلب ذلك المترك اما بالحركة اليه أو بجمده الى نفسه ويسمى ذلك القوم الجازم لإرادة .

وان ترجعت الصوارف على القواضي أو غلبت فيها حصل النفس حزم جازم على الحرب من ذلك المترك أو دفعه عنها ويسمى ذلك القوم كراهة ، وان تكافأت القواضي والصوارف حصل لها التبر والتردد وطلبت بالتخييل والتفكير ترجيح أحد الجانبين على الآخر ولا عالة بكون ذلك التخييل والتفكير حركة إرادية تقسائية في طلب الترجيح وتلك الحركة هي النفس التي يسمى اختيارا ويسمى النفس باختياره مختارة وبالملة لا يزال سبب هذه الحركة باقيا حتى ينتج لها بعد استعمالها الرأي والتصور ، حزم جازم على اقتناع أحد الطرفين ، أو تعرض عنها أو يمرض لها منهم آخر يصرفها عنها .

وأما بيان كيفية صدور الافعال عن القدرة والإرادة فهو انه متى حصلت الإرادة بمعنى القوم الجازم انبعث القوى المحركة للآلات البدنية بحسب تلك الآلولة اما على الفور أو في وقت يري المسئلة في وقوع المطلوب فيه حتى يوقفه أو يجره عنه ، وان حصلت الكراهة حصل عندئذ تركب الأول ، وان اتقى الامر ان حصل التوقف .

والخلاص ان الفعل الاختياري اما يصدر عن تلقى القدرة وتلقى القدرة اما بقاء عن تلقى الإرادة والآلولة من شوق جازم والتوق الجازم بقاء عن تلقى التوق بسبب التخييل والتفكير

(١) وما يجب ان يعلم ان القواضي منها كثرات واشتدت لانتاج حد القاصر المجهز المعطل للاختيار كمنوف البطولة من تأخر في صدد ترويج بضاعته عند المشتريين وهي منها بلست لانتاج حد سلب الاختيار منهم وحلهم على الشرارة بالاحطار وكذلك امر القواضي . وبعد أن خلق الله العبد مختارا لا يكفه الا ما في نفسه لا يكون القسي في ابراره يظهر المعطر وجه أصلا وما هو كل يستلزم من نفسه مختار ونصوص الشرع أيضا تدل على انه مختار فلا يكون واما انكار هذا الامر الوجهاني المقطوع به والحكم الشرعي القاطع حيدتو فكرة مدعيا لا ان القهر لا يخلو من مسقط في اجل البدنيات بحيث يكتوه كسوة اعرض الرضعات . ٣ .

ومطلق التصديق ينشأ عن الداعي والمصارف ومما القرض الذي هو جامعة المصلحة القريبة على الفعل باعتبار وجودها المقتضى بالنسبة الى التعامل وتسمى الباعث أيضا وهي هنا ملائمة الأمر للملائم ، أو منافرة الأمر للمنافر والداعي والمصارف انما يحصلان عن أصناف الإدراكات وهي التخيل والتفكير لا تكون الا بالإرادة ولا تحفظ الا بالتدبير الصائب .

أما الحيوان فالأدراك الحسي والخيال والروعي والتخيل التي هي مبادئ هذه الأفعال جزأ أن تكون فيه بحسب التدبير الواعي والخاصات والمعادات التي تنفذ حتى يصير مجهولا عليها ومهديا بها بحسب مقتضى جودة تلك الأفعال وورادتها ، وأكثر أفعاله الإرادية تاج التواهي الشهوية والتفعية ، والتفعلات التابعة لها .

وأما الإنسان فهو موهب في القطرة مجهول على العلم والاستكمال في تربيته النظرية والعملية فان لم يذب فان خلا عن الصحيح والقائد من العقائد وعن الفضائل والرفائل من الأخلاق وعن الحسن والتجيب من الأفعال وكانت قراءه المتوكة والحركة مخرجة الى أسباب التوش مقصورة عليها كانت حاله جارية بحرى باقى الحيوانات بل أسوأ حالا منها لأنها تتحرك طامع شائها ان تتحرك من المنافع والمضار الفورية فتجند في جلبها وسلبها غاية جهدها مع كونها مجهول من المضار الأخرى بخلافه حيث لم يدرك طامع شائها ان يتحرك من المنافع والمضار الأخرى ، ولم تجند في جلبها وسلبها مع أنه يجارى على ذلك بالمضار الأخرى « أولئك كالانعام بل هم أضل سبيلا » وان اكتسب قائد الاعتقادات ورفائل الأخلاق وتوجيه الأفعال كانت حاله جارية بحرى الفياطين بل كانت أسوأ حالا منها حيث جعل القوة العقلية والجزء المكون من خلاصة الجود البشري الذي هو الشهوة والتغضب ، والجزء الشيطاني الرسمى .

وان تذهب كان أكثر أفعاله تابعها للتواهي العقلية ومؤديا الى نظام مصالح الملائم والمعاد بحسب الشخص والتوجه على وجه مقتضى الشريعة والحكمة المختار . وتذهب بها أولا انما يكون بأن يستمع الأوامر والتواهي الإلهية والوعيد والترغيب والترهيب الصادرة عن الأنبياء والحكام . ثم يشتغل باكتساب الفضائل العقلية والتفكير في العقولات ليحصل ملكات ومعدات مقتضى الفعريات الفسائية والجسائية .

الفصل الثاني: في بيان بعض شبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء في الاجرة عنها حسب اختلاف مذاهبهم .

قد كنا يناهك في الفصل الأول من هذه المقالة جامعة التكليف وما يتعلق بذلك . والآن نريد بيان إمكانه ووقوعه فقول :

لا يخفى على سائر العقلاء ان هذه المسألة من أصعب (١) المسائل بحيث أن جميع العقول التي

(١) يريد أن شدة الظهور كثيراً ما تتخذ وسيلة للتطوع المؤدى الى عدم أجل المسائل من أعرضها وليس فيما يجب من الدين بالضرورة غرض مستحسن وما هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة

تفكرت فيها من جهابذة نقاد الشريعة من محدثي وقته، وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الإسلامية، وغير الشريعة من كتابي، وفلسفي في كل عصر مقرون، ومذعنون بوعورة مسلكها وصعوبة مرتقى ذروتها ولهذا ضرب بيانتها المثل في الخفاء قبل أخفى من كسب الاشعري ولا شك أن الكسب إنما حاوله من حواره من شتيته لتصحيح التكليف، ويان امكانه به .

وإذا كان المين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المين - سواء كان تعريفاً أو دليلاً - أجلى من المين فإلا باله بالمين حتى أن أمة عظيمة مشتملة على علماء وعقلاء - وهي أمة الجبر - حادت عن التوسط أخفى الكسب لخفاءه المذكور إلى الجبر المحض (١) الذي هو إفراط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وتفریط في نسبه إلى العبد . وأمة أخرى أعظم منها وأكثر علماء وعقلاء وهي أمة القدر انحرفت عن التوسط المذكور إلى القدر المحض (٢) الذي هو تفریط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وإفراط في نسبه إلى العبد فخرج هاتين الامتين عنه أن لم يستلزم انتفاءه استلزم شدة خفاءه أو شدة ظهوره كما سنذكره وكل ما هذا شأنه ، يسهل الإرادة عليه ويصعب الجواب عنه .  
واعلم ان المواد التي تألف منها الشبه في هذا البحث خمسة اشياء (٣) عليه تعالى ، وقضاؤه ،

والوقوع فرع الجواز ، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بآلم الجوع مع تضافر الادلة على ذلك ، والخفاء في كسب الاشعري إنما هو بالنظر إلى القول المشهور عنه وقد سبق من المصنف انه خلاف التحقيق منه وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد فقط وله دائرة واسعة جداً يؤدي الخوض فيه إلى محاولة استكناه اسرار التكوين وتوزيع مواهب جل جلاله وليس لهم إلى ذلك من سبيل ما أشهدم خلق السموات والارض ، ولا خلق انفسهم . ذ .

(١) ومن لازمه ارتفاع مسؤولية العبد فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواجب والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف . ذ . (٢) هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين وهذا شرك لكن لم نر هذا في كتب القدريّة قال ابن المطهر في استقصاء النظر في القضاء والقدر ، في صدد بيان مذهبهم في ذلك : « ان الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الافعال وان الله قادر على تعجزه وقهره وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم ان يكون شريكاً لله ، والله قادر على قهر الكافر على الايمان لكنه لم يرد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لتلايقح التكليف » وهذا نص كلامه في مذهبهم وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرازي في نهاية العقول كلامهم مع كلام الاشعري فينتج كـ . ذ . (٣) وعرض «جول سيمون» الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٦ م) في كتابه «الواجب الثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار . وهي خضوع ارادة الانسان للطبيعة ، وخضوع ارادته أيضاً لميوله وشهواته (أي الدواعي) ، والاعتراف بعلم الله القديم . ثم توسع في دفع تلك الاوهام وقال: ان الاول فيمخطط شنيع بين الارادة وادائها فن شرع في قتل انسان بمسدس مثلاً لم يخرج الطلق فالعيب في الاداة لا يدع الارادة كلاً شيء بل يرتب عليه العقاب . وان الثاني فيه دفع التجارب وعدم الاحساس والضمير ، بضروب من



واختياره ، وإرادته ، وقوته . فتكون القبة بحسبها محسنة لكن الإزيمة الأولى لما تعالفت في عدم التأخير في متعلقها كان حكم الدليل الثالث من أحدنا حكم الدليل الثالث من الثلاثة الآخر فتكنى بالدليل الثالث من واحد منها فقط وليكن العلم كما سلف .

وأما القدر ذاته لا كان معناه عند الإشارة لإخراج الشيء من عدمه إلى الوجود وذلك الإخراج تأخير وهو متعلق القدر كان حكم الدليل الثالث منه وجوابه مخالفًا لحكم الدليل الثالث من أحد الإزيمة وجوابه فذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه .

وصورة القضية الأولى أن كل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما معلوم الوقوع له تعالى أو معلوم القادر ، وكل معلوم الوقوع مطلقًا فهو واجب الوقوع ، وكل معلوم القادر مطلقًا فهو متع الوقوع لكل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع أو متع الوقوع .

أما الصغرى فمعلوم على تمام التكميلات والجويزات على ترجحه الكل وعلى الترجحه الجزئ أيضًا . على ما هي عليه في نفس الأمر « لا يجوز عن عمله متفاد ذرة » .

وأما الكبرى فلأن معلوم الوقوع مطلقًا لو لم يكن واجب الوقوع لكان إما متع الوقوع أو ممكنه وكذلك معلوم القادر مطلقًا لو لم يكن متع الوقوع لكان إما واجب الوقوع أو ممكنه وإثباتي باطل بأقسامه الأربعة فكما تقدم .

أما بيان الشرطية فلأن نسبة أمر إلى أمر مطلقًا لا يخلو إما أن تكون واجبة الوقوع أو ممكنة أو ممكنة وهذه قضية شرطية متصلة حقيقية ذات أحوال ثلاثة لا يخلو نسبة من النسب عن جميعها ولا يمتنع جميعها ولا اتفاق منها في نسبة من النسب أصلاً . وحقيقة متى انتهى أحدها في نسبة لزم أن يثبت فيها أحد الآخرين ، وقد انتهى في الشق الأول وجوب الوقوع فزوم أن يثبت إما امتناع الوقوع أو استحالة ، وانتهى في الشق الثاني امتناع الوقوع فزوم أن يثبت إما وجوب الوقوع أو استحالة ، وأما بيان بطلان الشق الأول . والثالث من القائل بالاستطوالم الأول كون معلوم الوقوع مجهول الوقوع ، واستطوالم الثالث كون معلوم القادر مجهول القادر والجعل فيها مركب لكونهما مدركين على خلاف ما هي عليه فيلزم منه اجتياز الصدين أو المثلين مطلقًا مع لزوم اتصالهما

الأكسمة . وما الصغرى إلا فرس ظهور الإرادة والتي تكون الملاعبة على الإرادة وأنت تصاعد وما إلى تصعيد شيء قبل إليه النفس وتخطو اسداعاً فلا يكون التفرع بالوهمي إلى نفس الاختيار غير محض السلطة . وإن الثالث فيه احتفال أن العلم الأول . علم انكشاف الاستعداد كما هي موهبة عن أن الله كامل غير متناهاته بذلك خارج من الحركة والزمان . ونحن نعرف أننا مختارون لأننا نعلم بذلك ونعرف أن الله يعلم كل شيء لأننا نعلم من عليه ، ولكننا لا نعرف كيف علمه فكل شيء لأن ذلك خلقه خلقاً له . ملحقاً وبسيط هذا البحث في نحو هذه المسئلة . وترجمته إلى العربية مطبوعة قبل سبعين سنة في قرايج لا فيه من غير . د .

تعالى بقبضة الجبل المركب تعالى شأنه من ذلك طوا كبريا .

أما بيان بطلان الحق الثاني والراجح من خلافه لو كان معلوم الزورح أو للزورح يمكن الزورح لو للزورح لما لزم من فرض عدم زورح الأول ولا من فرض وقوع الثاني حال إتيانه لكن يلزم من كل واحد من القرينين حال إتيانه خلافه من معلوم الزورح أو للزورح يمكن إتيانه .

أما الملازمة فلأن الممكن لو استلزم الحال لاستلزم رفع نفسه عن الحال واجب الارتفاع وهو على هذا التصدير لازم الممكن . وجوب رفع الزورح يستلزم وجوب رفع الزورح . فالممكن غير واجب الرفع هذا خلف .

واختصر بأن القتل الأول عند الحتك يمكن القتل الأول تعالى ووجه القول يستلزم رفع عنه مع أن ارتفاع الأول جلي اسمه حال إتيانه قد لزم من فرض عدم الممكن حال إتيانه . واجب بأن الحال إتيانه أن يستلزم لارتفاع الممكن إتيانه حال إتيانه ناشئا من ارتفاع الممكن بأن يكون المطلوب مع اللازم أما بالمعكس كما هنا وفيها إذا كانا مطلوبين مع واحد فلا .

وأما بطلان الثاني فلا من أن يكون عدم وقوع معلوم الزورح أو وقوع معلوم الزورح أمكن انقلابه على تعالى جهلا مركبا وانقلاب العلم جهلا مطلقا أي سواء كان بسيطا أو مركبا وسواء كان في الحقائق أو في المفروق من باب انقلاب الحقيقة . وانقلاب الحقيقة مطلقا حال إتيانه فانقلابه على تعالى جهلا مركبا حال إتيانه ، وفي ضمن هذا الحال حال آخر في شأن تعالى خاص به وهو جهله تعالى جهل المركب تعالى شامخ بعد طه الضبط المعلوم حد القيام الذي هو من خواص الأرومينين أن يشاب بأدنى مرتبة من مراتب الجبل المركب أو البسيط طوا كبريا .

وأما غيره تعالى فلا شبهة في إمكان اتصاله بجمل ما بسيط أو مركب ولو بلغ ما لم يلا يستحيل عليه شيء . منها استحالة ثانية أصلا نعم يستحيل في بعض الممكنات الجبل بضمه في بعض الإتيان لكن لا إتيان على إتيانه مستحيل من متضمن ذاته كالتيه والظلمة عند الكل والاطمة أيها عند الإمامية وإطلاق حنان القلم في تفسيلها يخرجنا من حلق التصور فينبغي التمعن الزيادة في أهميات الحقائق . وإذا تمت البرهنة على عدمي الدليل وجبت النتيجة وهو أن كل فعل مقرب إتيانه من المكلف باختياره فهو إما واجب الزورح منه أو متعه وكل مالم واجب الزورح منه فإتيانه إياه باختياره حال وكل مالم يتبع الزورح فإتيانه إياه مطلقا . أي سواء كان باختياره أو غير اختياره . حال لكل فعل مقرب إتيانه من المكلف باختياره فإتيانه إياه باختياره حال

أما الأول من الكبرى فلتناقض الوجوب والاختيار لأن المختار من وجه به القتل والترك وواجب الزورح منه جبراً أو إيجاباً مالا يترك تركه فإتيانه إياه اختياراً حال .

وأما الثاني فلا من أن يكون إتيانه لا يمكن وقوعه لكن وقوعه حال كما هو المقروض بإتيانه حال أما الاستحالة فظاهرة ، وأما الملازمة فلأن الإتيان عين الزورح بالاعتقاد ، وأما الظاهر فتبينها قائما على الاعتبار فقط فإن اعتبر القتل نسبة إلى القاتل سلم إتيانه ، وإن اعتبر نسبة إلى المقتل

سواء وقعوا كالحق في علمه واثناسيا منايرته الوقوع بالذات فهو ملزوم ولزوم من حصول اللزوم حصول اللزوم وهكذا الحكم في سائر الاحداث الشديدة .

وبعضهم قوم الافتكاف بينهما أخذاً من أمر قسري يقع فيه كل من اعتاد الوقوف عند الظواهر وهو قولهم كسره لم يتكسر وما جرى أنه جهاز عن أردت أو بشرته كسره لم يتكسر ، ولذا ثبت أن الإيقاع ملزوم الوقوع بناء على القول (١) أو اعتبار نسبة الال قاطع ملزوم لاعتبار نسبة الال المنفصل بناء على التحقيق والوقوع ملزوم الخاص لامكان الوقوع إمكانا عاما وصدقت المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء يثبت أن الإيقاع ملزوم الخاص لامكان الوقوع إمكانا عاما وإمكان الوقوع متناف للامتناع وصدقت المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم متناف الشيء متناف لذلك الشيء بالأولى أن كان اللازم أهم كما هنا فإن إمكان الوقوع أهم من الإيقاع لأن كل موضع يمكن الوقوع ولاعكس لاعتراضه يمكن الوقوع في الموضع الذي هو غير متبع فانه يمكن الوقوع لكنه ليس بمتبع .

وأما افتكاف سلبيا له كقولنا للانسان ملزوم قاطع متناف فصاعدا فيقال في المقدمة الاجنبية ملزوم متناف الشيء متناف لذلك الشيء كذلك ولا يقال فيه متناف لذلك الشيء بالأولى والسرفيه أن مناط المناقاة هي القيود ذاتية كانهما أو عرشيته فكلا كانت القيود اكثر كانت المناقاة اكثر الأخرى إن الانسان لما كانت قيوده اكثر من قيود الحيوان فان مناقاته الحيوان تزداد عليه مناقاته بل يجمع ما دخل منه تحت الحيوان .

وظاهر من هذا أن المناقاة كما تحيل المرسوم والخصوص تحيل الشدة والضعف أيضا فان مناقاة الانسان لضعف أشد من مناقاة الحيوان له فانه يناقاه بأمرين وهما الجسور والحركة الارادية والانسان يناقاه بثلاثة أشياء طاقا والطقا فإيقاع الشيء متناف لامتناع وقوعه لكن امتناع وقوعه حتى لا تقدمه فإيقاعه محال .

وحاصل ماثبت فيما تقدم أن كل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما ملزوم الوقوع منه له تعالى أو ملزوم اللازوم وكل ملزوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه وكل ملزوم اللازوم منه له تعالى فهو متبع الوقوع منه لكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما واجب الوقوع منه أو متبع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل متبع الوقوع منه فإيقاعه مطلقا محال وكل ما إيقاعه مطلقا محال فإيقاعه بالاختيار محال فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه اياه بالاختيار فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل ما إيقاعه بالاختيار محال فإيقاعه بالاختيار محال فإيقاعه بالاختيار تكليف بالتحال . وكل تكليف بالتحال فهو محال عن التامه فكل حال عن التامه فهو عبث وكل عبث فهو متناف للحكمة التي هي اقتان الشيء . وإقاعه أن يكون على وجه يترتب عليه فائدة التي من شأنها أن يترتب عليه ثم إن فعل ما ينافي الحكمة وإن لم يكن محالا

(١) أي بناء على تسليم تنايرهما بالذات كما هنا وما تنايران بالاختيار - كذا من غاشي الاصل

في حق الممكن لكنه محال في حق الواجب تعالى لقاعدة مفروقة في محالها وهي أن كل حقيقة متعاقبة  
تعالى فهي ثابتة له على أهل مراتب النكاح والبلوغ حد التام إذ لا مطمع لجنس نقصان في أن يحرم  
حول ذلك الجانب رأساً فيثبت أن التكليف نفسه محال أيضاً لأنه تكليف بالمحال فقط .  
ثم اعلم أن هذا الدليل سلمه قوم ونبا عنه آخرون والذين حلوه اختلفوا إلى فرقتين فرقة وثبتت  
عليه انتفاء الإتياء والشرائع كالبراعمة ، وقوم أثبتوا الإتياء والشرائع ، واقتضوا الجبر الحسن  
وهم الجبرية ومنعهم من قول في محله .

وأما من نبا عنه قوم سائر الخلق والعلامة فترحموا الجواب عنه ، والترتيب الطبيعي يقتضي  
تقديم المقتولة قائم أبعد الناس عن الجبر بحسب علمهم مع أنهم لا يخف لهم منه كما قال بعض العلماء  
بقلم والخاص صوان للاختزال (١) ، وقال الامام القاضي رحمه الله عنه إذا سلم المقتول فسلم  
بالن (٢) منعه .

واعلم أن المقتولة اختلفوا في الجواب عن هذا الدليل إلى أربع فرق بحسب اختلافهم في علم الحق  
تعالى . ولذا ذكر قبل التبرؤ في ذلك ثلاثة أمور متعلقة بالعلم .

الأول : بعض الأقوال في حقيقته قليل كيف وحيد هو إما صورة أو قبول التام لها أو حقة  
توجب تحديداً . وإما فعل وحيد هو إما حصول الصورة أو التحسين والثالث والخامس للتكليف  
والإتياء المتكامل .

الأمر الثاني : الخلاف في كفاية علم تعالى فإن سينا والفقهاء ، وجمهور (٣) بأن علمه بالممكنات  
بالإسلام صورها ، والأشراقيون بصورها فيه . والمقتولة بثبوت المصنوعات (٤) ، والأفلاطون  
بالمثل (٥) .

والفريوس بالحاد الصافي مع المقتول ، ومتأخرو الحكماء بالأجالي في الجزئيات ، وبالصورية  
بالأعيان الثابتة .

الأمر الثالث : في وجوده ففرقة من عدم الحكماء قالوا يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطة ففرقة  
لا يعلم شيئاً أصلاً ولا علم نفسه يلزم عليه ما يلزم على الأول . وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره بفرقة لا يعلم  
غير النفس تنصيلاً ، وفرقة لا يعلم الجزئيات الشفية وللمشكلة إلا على وجه كلي . وفرقة من المقتولة

(١) على تقدير حد النقصان تماماً والعلم غير تابع للمعلوم . د . (٢) في التقدير يعني غيره  
مطلقاً كما نسب إليهم ، والتقدير على طبق العلم التام المعلوم . د . (٣) هو ابن مريزبان الأندلسي  
مؤلف كتاب التمهيد أخذ الفلاسفة عن ابن سينا وأبو العباس الفارسي . د .

(٤) ويثبتون بثبوتها بما يرونها في الأول د . (٥) وقد توسع المشايخ والمفسرون في هذا المثل  
والأفلاطونية التي هي عبارة عن عالم يتوسط بين المادي والجبروت ومنه أخذ المشيرون لعالم المثال الذي  
تجسد فيه المادي في زخمهم وهي صورة لأحادية لما مثل العكس في الزاوية عدم . د .

لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، ويتغير بتغيره .

إذا عرفنا هذا فنقول الفترة الأولى : أي على الجبال ، وابتاعه أبو حاشم ، والفاضل عبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة قائم متعزلاً من الدليل وهو لزوم انقلاب العلم جهلاً وتقيضاً وذلك لأنهم كانوا إذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلاً ، قالوا : نول من يقول أنه ينقلب علم الله جهلاً خطأ ونقول من يقول أنه لا ينقلب خطأ ولكن يجب الاستدراك عن القول ، وأنت غير بأن هذا الجواب في غاية الضعف لأنهم إن أرادوا أن الشيء والائيات باطلان في نفس الأمر كان هذا قولاً بائناً للواسطة بينهما وجدية العقل دالة لذلك كيف وعدم اجتراح الشيء والائيات وعدم ارتضاعها لأجل البدييات على الإطلاق قائم إنما يثلون لها به وبثلاثة أخرى يتوقف عليه وهي قولنا الشكل أصغر من الجبل ، والأحمر من الأخر من غير وليس يصير وقولنا الأشياء السطوية ثلثه واحد مقسومة والألحقيتها واحدة ولست بواحدة . وقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، والألا لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الثنتين وعدمه واحداً والشيء والائيات في المسائل الثلاث لا يحتاجان لولا يرتفعان إلى آخر ما فصل في علمه ، وإذا كان لأجل البدييات باطلاً ارتفعت سائر الموضوعات في الموضوعات فارتفعت الإنسانية وكيف يقوم هذا أدنى حائل فضلاً عن أولئك الأعلام ، وإن أرادوا أنهم لا يدركونه باللفظ واللسان فالأزلام ملوثة على قطعهم وكلامهم ، وإنما ورد على هذا البحث في نفسه . وإن أرادوا أمراً ثالثاً لمبارتهم لا قوته لعدم احتمال معنى ثالثه لما كان لا يخفى .

الفترة الثانية : الكسبي ومن وافقه قائم قالوا : العلم ينتج المعلوم فإن فرغنا أن الواقع من العبد هو الايمان يكون الحاصل في الأول هو العلم بوجود الايمان ، وإذا فرغنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلائل الايمان لزوم أن يكون الحاصل في الأول هو العلم بالكفر بدلائل العلم بوجود الايمان وهذا فرض علم بدلائل من علم آخر لأنه يتغير علم الله تعالى وأتتدبر بأن هذا الجواب أيضاً في نهاية السقوط وذلك لأنه لا نوع في أنه متى كان الواقع هو صدور الايمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الايمان ومتى كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر إلا أن هذه النتيجة شرطية لأن قولنا إن كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا ، لا شك في أنه قضية شرطية إلا أننا نقول على حصل له تعالى في الأول علم بمرئوخ أحد الطرفين أو لم يحصل علم لم يحصل فهذا هو قول الفترة الثالثة وسيأتي ردّه وإن حصل فنقول قائم ذلك العلم في نفسه وانما على وجه خاص وكونه عالماً شروطه بمرئوخ معلوم ذلك العلم هو تغير المعلوم لا محالة يتغير العلم وهو محال من أدبته وجوده .

الوجه الأول : انقلاب العلم جهلاً .

الثاني : انحصار الراسب تعالى بذلك وهو نقص يستعمل عليه تعالى كما قدمناه .

الثالث : إن علم الله تعالى كان علماً قبل تغير هذا المعلوم فيلزم أن يتغير حدوث الشيء من

صفته التي كانت حاصلة له وأن يتبع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة .  
 الرابع : ان العلم بالافروغ مشروط بالافروغ فإذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل  
 ووقوع الكفر وذلك جمع بين التقيضين وهو محال .

الفرقة الثالثة : هشام بن الحكم ، وأبو الحسين البصري يؤمن (١) بن صفوان الترمذي رئيس  
 الجبرية ومن تابعهم فاتهم قالوا أنه تعالى كان في الأول عالماً بخلق الاشياء وماياتها ، وكان عالماً  
 بأنه سيحدثها مراراً كثيرة بأحداث جزئيات . فأما العلم بتلك التفاصيل وبذلك الاحوال فما كان  
 حاصلًا في الاول وإنما يحدث العلم بها عند حدوثها وبذلك ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم  
 لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد  
 حصل المرجح مع شرط الإيجاب فلا يجرم يحدث ذلك العلم ، وإذا منعنا كونه تعالى عالماً بهذه  
 الجزئيات في الاول فقد زال هذا الإشكال .

أقول : حاصل مذهبيم أن العبد مختار اختياراً حقيقياً لا يهتار عليه من هذه الجهة أصلاً . ويان  
 ذلك ان العبد وإن كان مرتبطاً بالحق تعالى في اتجاه ذاته بوصفاته ، وأفعاله الغير الاختيارية فهو  
 منقطع النسبة اليه تعالى في أفعاله الاختيارية لأنه مستقل بها خلقاً وإرادةً وطياً . وذلك أن الحق  
 تعالى خلق العبد ، وخلق له قدرة مؤثرة في أفعاله الاختيارية بإرادته فإذا فعل العبد فعله الاختياري  
 تكون قدرته وحدها هي المؤثرة من غير مشاركة أو معاون من قدرته تعالى وتكون أيضاً إرادته  
 وحدها هي المخصصة من غير احتياج إلى إرادته تعالى بل ومع مخالفة إرادته تعالى وعلى هذا التقدير  
 في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المتكلمة علم يبق في مذهبيم ما يلزم من الجبر إلا مسألة العلم علماً  
 زائداً عليهم هشام ومن تابعه لم يبق على مذهبه إشكال رأساً ، لكنه مذهب مشيبي فيجب جداً  
 يقتصر منه جلد المؤمن بل والكافر وليست شعري أي فرق يبق بين هذا المذهب والمذهب المشهور  
 عن الفلاسفة في التكالم على تعالى بالجزئيات كلها لا فرق بينهما إلا بالسرعية والآلية والجهل  
 نقص طائفة مدته أو قصرت فيستحيل على واجب الوجود وقد شنع بعض العلماء النظام على هذا  
 المذهب بقوله . وهذا قول أطبق أكثر المسلمين على عدم الاعتناء اليه .

أقول وهذا التقدير غير كاف في أنزال هذا المقام بل الواجب على كل أحد الحكم بما يطابق جميع المسلمين  
 على كفر من نفوه يمثل هذا الخطر العظيم عظم قدره (٢) في العلم أولاً وصرح المحقق البياضي في  
 إشارات المرام ان أبا حنيفة والشافعي وأحد كفروا هشام بن الحكم بسبب هذه المسألة وبأنه إذا

(١) حر أحمل البلا . وقيل سنة ١٢٨ وتابعه هشام بن الحكم الجسم قال ابن حزم : كان يزعم  
 ان علم الله يحدث تعالى الله عن ذلك . مات بعد نكبة البرامكة ، ويرى مثل أبي الحسين البصري  
 صاحب المنجد حيث يذكر منهما في مثل هذه المسألة . (٢) وعلى قدر عظم قدر العالم لا يكون  
 عظم خطاه فلا يستغرب . وقبح أبي الحسين البصري في مثل هذا الرأي القبيح وذلك مسألة ذات  
 فيها الايمان في البرهان فضلاً عن الصريح الحراني نأى الله عز وجل .

ورددت عليه هذه المسألة أخاها إلى ما يجهل بما لا يتأخر من سلوحيه تعالى وسرى من يتحكم بقدره  
مشية العبد غالباً (١) على مشية مولاه أن يتحكم بزيادة علم العبد على علمه تعالى فإن العبد قد يعلم  
الشيء قبل وقوعه برى أو غيره .

الفرقة الرابعة : بقية المتفرقة وشاركهم غيرهم في ذلك فاتهم أجابوا عن الدليل بموجبين أحدهما  
على سبيل المعارضة والآخر على سبيل الحل والتصديق .

أما الجواب الذي على سبيل المعارضة والآخر أن الله تعالى كما كان حالاً بوقوع أحداث  
المحقق قبل علمهم كذلك كان حالاً بوقوع أحداث نفسه قبل خلقها فهو كان علمه بوقوع أحداث العباد  
منهم موجبا لكونهم مجبورين عليها لزم أن يكون الحق تعالى أيضاً مجبوراً على إيقاع فعله فذلك  
فيه أجبت به في أمارة تعالى فهو جبراً في أمارة العباد .

ورددت في شرح المقام بالفرق بين المحقق والمحقق به حيث قال الاختياري : ما يكون القائل  
متكسباً من تركه عند لزومه فعله لا بعداً وهذا متحقق في فعل العبادي تعالى لأن إرادته قد بدت متعلقة  
في الأول بأنه يقع في وقته وجل أن تتحقق سبقت بتركه وليس حقيقة سابقة علم لا يتحقق الوجوب  
والاستيعاب أدل على الأول ، والحاصل أن تحقق العلم والإرادة بما فلا يخلو بخلاف إرادة العبد  
مع علمه تعالى انتهى .

أقول : المطلوب بالي ، والفرق غير مؤثر فإن العلم بوقوع الشيء مستلزم لوقوعه بلا فرق بين  
المقتارن للزادة والسابق عليها كما لا يخفى فإن نفي الاختيار في الثاني نافذ في الأول والا لا يلحق  
أنه غير متعلق به كما سقاه في الحل .

وأما الجواب على سبيل الحل والتصديق فهو أن علمه تعالى بوقوع فعل معين وإن لزمه وقوع ذلك  
الفعل لكن علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص آخر سببه القرب فقدره ذلك الشخص  
الأخر وإرادته لا ينفك اختيار ذلك الشخص الآخر فعله تعالى بوجوب وقوع فعل من شخص لا ينفك  
اختيار ذلك الشخص لأن السبب القريب لوقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص وإرادته  
فكذلك أجاب حالة المحققين العلوي حقا الله تعالى به .

ونظر لذلك المحقق صدر الدين القزويني في إتهام الباري تنظيراً بوجه فقال : وتظهر ذلك أن  
يكون ليد طريقان إلى مقصده أحدهما حال ، والآخر ساقط وله قدرة على خلق كل واحد منها

(١) بل أجرى للمثل سبحانه عادة - يحسن فعله - على أن يريد ويخلق ما أَرادته العبد من  
الأمور التي كتبت بها تعالى الله عن أن يخلق على مشية مثبته بقوله تعالى في الحديث القدسي « يا معبودي  
كلكم حال إلا من عديته فاستهزئوا أعدكم » رتب العداية على الاستعداد وهو طلب العداية  
وإرادتها . وفي الذكر الحكيم « من أراد العاجلة عجل له فيها ما شاء من لذة » رتب التعجيل  
القرب على إرادته تعالى ، على إرادة العبد ، وكذلك قوله تعالى « ومن يره ثواب الآخرة توهم  
منها » . ولا من كان يريد حرث الآخرة تزده له في سره » .

حين ارادة نقله ولكن قبل أن يشرح في قطع أحدهما اتفق أن رجلا علم بكشف أو الخاتم مثلا بأن رجلا بأرادته يختار الطريق الطال فكان أن علم الرجل في الصورة المقروعة لا ياتي قدرة زيد على قطع الطريق لتساقط كلفه علم الباري تعالى بكفر الكافر مثلا لا يخلق قدرة الكافر على الايمان والحاصل أن الباري تعالى يقدر من طرق المقصور ما يعلم أن العبد بأرادته يفعله لا أنه يقدر فعلا ويحبر العبد عليه انتهى .

أقول : وبإذن كلام هذين العلامةين وحقيقته أن غاية ما زعم من علم الباري تعالى بكل البدويعه له وزعمه في الشيء منضمرة محضية شرطية متصلة لوجودها في قولنا كلما علم الباري تعالى يفرح فعل من العبد ومع وكل قضية شرطية متصلة لزومية فهي إما محال على ما زعمه المتقدم قتال ولازمية التال المتقدم ولا دلالة لما على حلية أحدهما للأخر ولا مطولية الآخر له أصلا .

وذلك أن التلية انحص من الزوم شكل شيئين أحدهما علة تامة للأخر مثلا ما زعم جودا وعندما وليس كل متلازمين وجودا وعندما أحدهما علة تامة للأخر فيضما عموم ونصوص مطلق مثاله طوح الشمس الذي هو علة تامة لوجود النهار وإضاءة الأرض ، وكل منهما معلول له وليس شيء من الآخرين بعله للأخر ، ولا معلول له والثلاثة متلازمة فيجوز أن يكون المتقدم علة قتال نحو كلما كانت الشمس طالمة كان النهار موجودا يبرأه كلما كانت الشمس طالمة كانت الأرض مضية ، ويجوز العكس نحو كلما كان النهار موجودا فالشمس طالمة والنهار كلما كانت الشمس طالمة فالأرض مضية فليس كونهما مطولين لمة واحدة ، وإنما التال لازم المقدم .

وإذا عرفت ذلك ظهر لك أن استلزام العلم بشيء وجود ذلك الشيء لا يستلزم حليته له ، فعلم الراجب تعالى بفرح فعل العبد ليس علة لذلك الفرع والسر في ذلك أن العلاقة بين العلم والمعلوم التي هي متغا الاستلزام المذكور ليست علاقة تأثير بلا شية وإنما هي علاقة مطابقة بينهما مما أن المطابقة بين الشيء على وجهين أحدهما مطابقة من الطرفين كطابقة سطح لسطح ، بحيث لا ينضل أحدهما عن الآخر في جانب من جوانبه أصلا وكطابقة صورة في وجوده عن الخارجيين أو الحياتين وليس ذلك هي جميع جزئيات هذا الفرع تكون نسبة أحد المتطابقين إلى الآخر ليست بأول من نسبة الآخر إليه .

والوجه الآخر : مطابقة من أحدهما فقط بأن يكون أحد المتطابقين علويا إلى الآخر لا بالعكس كطابقة صورة القوس المنقوشة في الحائط لمرة القوس الخارجية ذاتها صورة متماثلة كثيرة نقشها نقاش الحس نياسا على الصورة الطبيعية الخارجية للقوس وأصلها لما منها يكون عيالها معرفة أيضا عند غيبتها عن الحس وكطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيولة جرمها الكثيف بينهما وبين النور وكطابقة صورتها المثالية الحادثة بسبب مقابليتها لصقيل غير مشف كالمرآة الما يبرئهما ، وكطابقة



مؤثرتها الخيالية المتفرقة في الخيال فانها صورة شبيهة بمقدارية نفسها الروح الباسر بواسطة المصنوعين والجن المتفرقة أيضاً لها من مؤثرها الخارجية أيضاً وكتابتها صورتها العقلية لما بعد الطبيعة الغير المقدارية التي نفسها فلم يفل بأناهل المتكررة في لوح النفس بعد تجريد نوراني كل شخص لما احتياها بالصورة في كل موضع من هذه المواضع الخمسة تأتية القوة الخارجية الحقيقية الطبيعية فغلب اليها ويقال صورة القوس وهي لا تغلب اليها فلا يقال قوس الصورة وانما كانت الصورة البلية تأتية السطوح ، وحكاية عنه والتأج لا يؤثر في التبع ، فالصورة البلية لا تؤثر في العلوم فلا يتكون الجيد بهجورا في الفعل الصلوة عنه بسبب تعلق العلم بصوره .

ويعلم ان هذا الجواب في غاية الرواقه لكنه انما يمكن من يقول باستقلال قدرة العبد في ايجاد أمهه سواء كان مستقلا في القدرة أيضا ومن المتفرقة أولا وهو امام الحرمين .

وأما من يقول ان فعل العبد واقع بتأثير قدرته تعالى وحدها او بمشاركه من قدرة العبد كالفعل سابقا . فان هذا الجواب وان نفيه باعتبار هذه القدرة لكن تزد عليه شبهة أخرى فيحتاج الى جواب آخر وهي على صورة القدرة الأولى يدانا تأخذ القدرة فيه بدل العلم فتقول :

كل فعل مطلوب ابتداء من المكلف بالاختيار فهو انما يقع له وقع بتأثير قدرته تعالى وكل فعل انما يقع له وقع بتأثير قدرته تعالى فإحتاج المكلف اليه بالاختيار حال .

أما الصغرى : فالمعلوم تأثير قدرته تعالى لكل ممكن معلوم ، بالاجهاد أو بوجوده بالاعدام . وأما الكبرى : فمعلوم ابداع الخلقين على أثر واحد فكل فعل مطلوب ابتداء من المكلف بالاختيار انما يقع له وقع ، بتأثير قدرته تعالى فإحتاج المكلف اليه بالاختيار حال فالتكليف به تكليف بالفعال ؛ وكل تكليف بالفعال فهو حال من القامه وكل حال من القامه فهو موجود وكل موجود متعلق بالممكن موجود لكن نقصانها لكن نقصان حكمة تعالى حال وموجب الفعال حال فالتكليف بالاذكر تكليف حال ثم ان المصدين للعباد عن هذه القدرة وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى فقتل ما تقدم في الجواب عنها حسب ترتيبها بهم ويان ذلك أن الفعال على قسمين : أحدهما حال لذاته والآخر حال لغيره . أما الحال لذاته فهو ما يكون ماضية كائنه في ثبوت الاستعداد لما فعله أو عارضا من غير توقف على وجود شرط أو انتهاء مانع فانما كان كالتركيب ، أو صفة كاجتماع العندين . وأما الحال لغيره : فهو ما يكون متنا أمهه عارضا عن ذاته ذاتا أو عارضا وهو ينقسم الى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج . وهو متنا الاستعداد - اليها أحدهما كونه خلاف الحكمة والنسق والآخر كونه خلاف مشق العلم أو الاختيار أو القصد أو الإرادة .

والقسم الثاني : وهو كون الشيء مخالفا للحكمة الأصلية والنسق المادي - وهو المسمى بالفعال المادي كخلق الجواهر والظواهر الى السواء ، وحل الجبل - فانها وما شاكلها تختلف أحكامها بالنظر الى قدرته تعالى مع إمكانها الثاني والى حكمته في ترتيب هذا النظام الاكمل .

ويان المقام يحتاج الى نوع بسط من الكلام وهو أن الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية أو

عرضية لازمة أو مفارقة ثم ان العقل يحكم عليه بحكم خاص بسببه ملاحظته بأمر خاص من تلك الامور لا يمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة ويمكن هذا حكمه على ذلك الشيء بجهة يحكم آخر غير الأول بسبب ملاحظته بأمر من تلك الامور غير الأمر الأول .

ومثاله انه اذا لاحظ العقل الدم لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه غذاء للبدن من حيث كونه جسما بل من حيث كونه عضوا بالقوة القريبة من النقل وبالعكس لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه ذرأبادة لثلاثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه جسما طبيعيا وهذا أمر مفروغ عنه .

اذا عرفنا هذا فاعلم ان هذا الأمر الباطني والنظام النفسي الذي اوجد الله تعالى العالم بحسبه واستمرت فيه ستة المظردة على طبق النظام العلمي الاقول يمكن أن يلاحظ العقل من كونه متعلق القدرة الفعالة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الكاملة . فان لاحظ من الوجه الاول امكنه ان يحكم عليه بمواز فرط نظامه وخرق نفسه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها فلا مانع من هذه الطبيعة فلذلك يجوز العقل ان يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحر الملح صلا لكن بالنظر الى الامكان الذاتي فقط وان لاحظ الثاني حكم حكما ضروريا بأنه الآن باقي على مايتجه حكما لا يحصل متعلقه بتغيير ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لتبينك على نقطة ان أخذ التوفيق بعددك امكنك أن تلجوا كثيرا من ظلمات هذه الواردة على كلام المحققين في مواضع يدفعك اليها البحث والنظر . ومن ان اخلاق القدرة وتعلقها بكل شيء بالعقل ياتي الحكمة التامة واخلاق الحكمة ياتي اخلاق القدرة ، والكمال انما هو اخلاق الحكمة . ولتبين لك في مثال ما توضع لك مشترك بين الجهور وهو أن التجار مثلا يقتدوا على التصرف في القطع الخشبية كيف ما أرادوا لكن صناعته وحكمته تقتضي أن يصرف فيها على طبقها وان لا يهتلق متعلق قدرته بها على وجه يخلق صناعته وحكمته حتى لو أهملها وتصرف في الخشب تصرفا لا يمكن منه أن يخلق منها صورة متقنة ثم ينسب بل قد يجوزنا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم متعلق قدرته بالانها ، ولا يقال أنه عاجز عنه بل هو قادر عليه والسر فيه ما يستدعي في الفصل الاول من هذه المقالة ان متعلق القدرة بالأمر الكلي كاف في صحة تعلقها بكل جزء من جزئياته حتى لو لم تتعلق بالعقل بشيء أصلا ما عدا ذلك في كونه قادرا بل يتبع أن متعلق القدرة الازلية بكل مقدور بالعقل لكن لانهاه بل لتبينه وذلك الغير أقسام ثلاثة .

الأول : عدم تعلق المقدرات ذاتها لا يمكن أن تتعلق القدرة بحسبها بالعقل الا اذا انتهى أحد الأبد لكن انتهاء أحد هذه حال متعلق القدرة بحسبها بالعقل حال .

وقوله متعلقات القدرة أو متعلقاتها لانهاهي ان أرادوا به التعلق والمتعلق بالقوة والصلوحة فالانهاهي في كلامهم عدم ملكة وحده . وان أرادوا التعلق أو المتعلق بالفعل فالانهاهي فيه لاختصاصية يعني انه مامن جهة من الصفات والصفات الا ويمكن أن تقع بعدا جهة أخرى من غير

وتقرئ متحده ما والايمية (١) هذا المتى مجازية .

الثاني: انه ما من آن من الالامات الا ويمكن أن يوجد فيه الشيء أو خنده ومن أوجد أحدهما فيه أصبح الآخر لكن لا إلهاء بل لاستزاده محالا إلهاء وهو اجتماع المتضادين .

الثالث: مثالا: ونفخ المكن المسكة ويوضح أنه ذلك مذكورة في الجواب عن شبه ودهت على تعريف الجنس بأنه الذي يصل على الكثير المنطق بالترشح وهي (٢) أن هذا التعريف يقتضي أن يكون كون الجنس أهم من الترخ وشتلا على صفاتي عطفة ضروريا مع كونه تعالى قادرا على أن لا يخلق إلا نوعا واحدا من أنواعه .

وهذا الحكم واجب الصدق عند جميع الظنين .

وأجابوا عن ذلك بأن وجوب أهميته واشتتاله على صفاتي عطفة انما هو بالنظر الى المسكة الثانية الباقية والعادة الاتية المسكة بالمرء الذي ليس فيه عقل والقدرة التي ليس فيها تفهم ، فانها تراعى حركات الموجودات واستعداداتها وهي عطفية ومستعدة لأن يوجد الجنس في الأنواع المختلفة وكذا كانت الحركات طالية لوجود في أنواع عطفة لا يمكن عادة أن يوجد جنس منحصر في نوع أو فرد لكن المقدم حتى فكذلك التال .

وأما جواز انفصاله في نوع آخر فلا يمكن وكل أمر يمكن أن يوجد أن عطفة بوجوده القدرة الاتية للطاقة فانفصاله في نوع أو فرد يمكن أن يوجد أن عطفة بوجوده القدرة الاتية المطلقة .

ثم اعلم أن المستحق القلي قد يلحق بالقياس الى قدرته تعالى كما قدمناه وقد يلحق بالقياس الى قدرة البعد فيقسم بالنظر اليهما الى قسمين قسم جنسه ليس من مقدوره كعقل الجواهر وقسم جنسه مقدور له لكن توجه أو عنته غير مقدور له كالصعود الى السماء وحمل الجبل .

وأما القسم الثالث : وهو كونه خلاف متعلق العلم أو القدر أو الاخبار أو الإرادة فكما كان أبي لحب فانه تعالى علم أزلا بأنه لا يقر من وقضى بذلك وانتهى به وأرادته .

إذا عرفت هذا فاعلم انهم احتضروا في القسم الأول وهو المحال إلهاء قبله بفتح التكليف به اجلا وأبلى فيه خلاف فالجهود منها التكليف به وجزوه بعض الأفعولة . ثم اغضب الجوزون في ونحوه لمصروفهم على أنه غير واقع ، وأمام الحرمين في الإلهاء والإمام الرازي في إلطالب العاليه . وذكره الأعدى وغيره على أنه واقع واستشهدوا على ذلك بأن أبا لحب كلف بأن يصدق

(١) فلا يضر جريان برهان التطبيق في التصور وانحصار الإحصاء لأن لاحتماها لا يقتضى وأما تعلق علم الحسابات بالأمور الغير المشابهة فلا يجرى فيه التطبيق لانهم اجبوا في جريان التطبيق التطبيق بالنسبة لادعوا البداهة أن التطبيق بالنسبة لا يقتضى بوجوده الأساس في الخارج والعلم لا يستلزم الوجود كما قلناه مرجع لسانيدنا العلامة عبد الرحمن الأعدى عن شيخه الحكيم الحق محمد بن علي المعروف ببلالجي الأعدى شيخ النجاشي في القرن الخامس عشر د . (٢) أي القصة الواردة د .

بانه لا يصدق وفيه جمع التقيضين وجمع التقيضين محال لذاته .  
 واما القسم الثاني : وهو المحال المادى مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع التكليف به . واما جوازه  
 فالجهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة .  
 واما القسم الثالث : فأجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطلق  
 وفي كونه في الاخبار بمقتضى لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح  
 انه متمتع لغيره وتحصيل أدلة هذه الاقوال محرم في محله وذكره يخرجنا عن شرط الرسالة .  
 اذا عرفت هذا فاعلم : ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منعوا  
 النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالاً مما اختلفوا في علة ذلك فمنهم من قال عدم القامعة غير ضائر  
 لأن أفضاله تعالى لا تامل . ومنهم من قال بوجود القامعة فيه وهي تثير المكلف للاشتغال وفيه ان  
 هذا الجواب انما تدفع به شبه العلم واخراته ولا تنفع في تهيه القدر اذا التيقؤ أيضا حاصل بقدرته  
 تعالى فلا إشكال بحاله .

وأجاب السعد في التلويح (١) بأن الفعل وان كان عفوفاً بقدرته الله تعالى لكنه أجرى عاده بأنه  
 لا يخلق الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفاً عليه وهو فعل العبد  
 وليس بمخلوق لله تعالى لأنه أمر اعتباري والأمور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة  
 انما تتعلق بالممكن الوجود . ويورد عليه أن المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل كما قدمناه  
 عنه والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل (٢) .

وأجاب المولى شمس الدين القنارى « في عين الاعيان » بقوله : المختار هو القول بالكسب وكسب  
 العبد عبارة عن أمر نفسي يقوم به ، ويعد محلاً لأن يخلق الله فيه فعلاً يناسب تلك النسبة وليس هذا  
 الكسب من الله تعالى اذ لكونه عديماً غير موجود لم ينسب الى خلقه وإيجاده ولا تصاف العبد به  
 صار له مدخل في علية خلق الله تعالى وقابلية ذلك المخلق فيه ، شأن القابلية ان تكون شرطاً  
 للخلق والتأثير لا جزءاً منه . فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينشئ الجبر ولانه ليس

(١) ومثله في شرح النسفة له ، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول : وتحقيقه ان صرف العبد  
 قدرته و ارادته الى الفعل كسب . وإيجاده الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . الى آخر ما ذكره هناك  
 واما ما في شرح المقاصد فأيضاح منه لا يترتب على القول المشهور من الاشعري وهو في المعنى ابطال  
 للمقدم بطلان التالي . ذ . (٢) ويدفع بان تعلق علم الله و ارادته بفعل العبد فرع تعلق ارادة العبد  
 بفعله على طريق جرى العادة بنص الكتاب والسنة لا بالرأى المجرد فيكون تعلق ارادة العبد بالفعل قبل  
 تعلق علم الله و ارادته قبلية ذاتية وإن تأخر تعلق ارادة العبد عن تعلقهما بالزمان كما هو ظاهر لمن  
 أنعم التدبر فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار . ومثله في كلام عبد الحكيم السالكوتي  
 ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا قد يستنج الجبر من العلم وليس بمتجه من جهة انه علم . ذ .

العبد جزء من القاطنة بخفى القدر وصح التكليف ويورد عليه ماورد على السعد .  
واعلم ان هذه المسألة لما كانت من سر التور كانت مرافق القدمات الفكرية عن ذبوة علمها  
قاصرة حتى ان شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام التزالي انه قال : لا بطل الجبر المحض بالضرورة  
وكون العبد خالفا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل يقدر بقدره الله تعالى  
اختيارا ويقدر العبد على وجه آخر من المعلق بغيره بالاكتساب انتهى .  
فانه لم يبين ذلك المعلق المسمى بالاكتساب فافهم كلامه ان له حقيقة في نفس الامر ولكن  
كنهه مجهول فيكون من عالم التيب يمكن حصوله في الدنيا لتخص بوجه الاسم ان الله تعالى لو  
بالأرقام (١) أو بالحدس .

ويدل على ذلك أيضا كلام الشيخ في « الفتوحات » وهو ان صورة خلق الاحمال موروثة  
(لام آت) في حروف الجبل فان الرائي لا يدري اى القهظين هو القهظ حتى يكون الآخر هو  
الآتف ويسمى هذا الحرف الذى هو لام آتف حرف الانبساط في الافعال فلم يتخلص الفعل  
الظاهر على يد المخلوق لمن هو بل يمكن ان قلنا هو له تعالى صدقت ، وان قلت هو المخلوق مع الله  
صدقت ولولا ذلك ماصح مطالبة الله تعالى العبد بالتكاليف لولا احاطة العمل اليه بنحو قوله واعلموا  
ثم قال فكنت لم ازل اتقى التعليل الا لظن في الفعل ثلثة واكملت اخرى بوجه يقتضيه التكليف  
ويطلبه اذا كان التكليف بالنسب من حكم سليم ولا يصح ان يقول تعالى لمن يعلم انه لا يفعل وافعله  
الا لقدره له على الفعل .

وقد ثبت الامر واللهى للعبد مثل « انبؤوا الصلاة » مثلا فلا بد ان يكون له في الفعل حصة  
تعلق من سبب الفعل به يسمى قاطنا وانا كان كذلك سمعت سيقترح التعليل في الفعل بهذا الطريق  
كنت اجه وهو طريق في غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كتفت عملولا  
بد من ذلك والحاصل ان العبد ما سمحت له نسبة الفعل الا من كون الحق تعالى جعله خليفة في الارض  
فهو جرد عنه الفعل بالكلية لا يصح ان يكون خليفة ولما قيل التعلق بالاسماء وهذه القائمة بما نبين  
عليها تليد ايساحيل حفظه الله تعالى ولما افهمنا ان لم يعرف احد قدر ما دخل على من السرور .  
وقال في معنى قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون مالا تقولون كجور مقنا عند الله ان  
تقولوا مالا تقولون » . بلان الاشارة يا ايها الذين آمنوا من وراء سباب لم تقولون ان الفعل لكم  
وهو ليس كذلك فانه لو فكيف تعذبون الى انفسكم مالا تقولون حقيقة .

وقال اعلم ان الانسان مجبور في حين اختياره (٢) عند كل ذى عقل سليم مع ان جميع ما يظهر عنا

(١) لكنه ليس من اسباب المرفة للآخرين عند فعل الحق ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج  
من أقوال صاحب الفتوحات في هذا الصدد فلا يخفى كتابه من أقوال بعض من يلجج بالكشف وشهد  
به بين المجهود وان كانت شطحات الشيخ مروقة . وليس هذا موضع بيان ذلك . ر .

(٢) والقول بان الانسان مجبور في اختياره يدعى الطبعين وغالب الفلاسفة عليه على كلام الاشعري

من الاتصال يجوز أن يفرض الحق تعالى وحده لا بأدبنا ولكن ما وقع ذلك في التعاقد وما ظهر إلا بأدبنا إذ الأعمال أعراض والأعراض لا تظهر إلا في الجسم وهذا وإن كان صدقا فقد أغف أهل الله أن يصحروا به وأما خلقوا الأعمال فخلقوا باليد أسنادا ومجازا .

وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق اعلم أن الخلق شقان خلق تقدير يقدم الأمر الإلهي كما قال تعالى «ألا له الخلق والأمر» فانه قدمه في الذكر . وخلق إيجاد وهو الذي يسبق الأمر الإلهي فيكون حين قبول الكائن للتكوين فيكون على الأمر قائما جواب الأمر وهي فاء التصيب وليس الجواب والتصيب إلا في الرتبة لأن الأمر الباطن على خلاف ما يقوم من أنه لا يشكون إلا عند الأمر بقوله تعالى «كن» ولولا هذا لم يكن . فالخلق الذي نعقد انه لا افتتاح للقول كما لا افتتاح للعلم عليه تعالى لما حدث الا ظهور المكون لنام الشهادة بعد ان كان غائبا في علم الله تعالى .

وقال أيضا الأمر الإلهي اذا كان على ألسنة الوساخط (١) «مثل ألقوا الصلوة» يصح ان يصيب بعض الناس لثواب امتثالهم على الإرادة الأكلية وهي لم ترد امتثال الأمر . فكانت تعالى قال لم حيث اغفلوا بأنفسكم من غير إرادتي وليس من قدرتهم ذلك فكان المعلق بهم جسم «كن» لأرواحها فكانت كالتي يحرم عليهم استيلائها الا حالة الاضطراب وهي تعلق الإرادة بغيره بخلاف ما اذا تعلق بهم «كن» ألحق الذي هو الأمر الإلهي بلا واسطة فانه يوجب عن الصلاة .

وقال أيضا ما أجل من قال ان الله تعالى لا يفضل بالآلة وهو خطأ «لم تتكلم ولكن انشغلتم» وما ربيت اذ ربيت ولكن الله ربي «فما يكفر بما هو مؤمن هذا هو السبب السبب فالسبب آفة العبد واليد واليد آفة تعالى .

وقال أيضا ان مسألة خلق الاتصال ونقل وجه الكسب فيها من أصعب المسائل لانه يؤدي الى كون الممكن فاعلا حال كونه ليس بفاعل وقد مكنت دعوى استحالتها ولم ينتج لي بالحق فيها على ما هو الأمر عليه الا لية تقيده لهذا الباب في ستة ثلاث وثلاثين وسبعة وكنت قبل ان ينتج على ذلك يصر على تصور الفرق بين الكسب الذي يقول به قوم وبين الخلق الذي يقول به قوم وما كنت أعتقد الا الجبر المحض وأذن قد عرفت تحقيق هذا المسألة على القطع الذي لا أشك فيه وعرفت الفرق بين المقادير الثلاثة فيها وذلك ان الحق تعالى أوقفني بكتف بصيرت على خلقه الطرق الأول الذي لم يقدمه خلق اذ لم يكن ثم الا الله تعالى وحده وقال لي في سري انظر أبحاثا أمر يورث النفس والحيرة ؟ قلت لا يارب : فقال فكما جيع مآراء من المحدثات ما لا يد في أثر ولا شيء من الخلق فانا الذي أخلق الاشياء عند الأسباب لا بالاسباب فتكون عن أمرى خلقت الثلج في عيسى وخلقت التكوين في الظاهر قلت له يارب نفسك انن غابطت بقورك افضل ولا تغفل قال لي اذا حالتك بشيء من طري فالزم الأدب

عند المتكلمين الذين يسايرون الفلاسفة واليه ينزع الثلاثة من الاتحادية وقد سبق منا ما ينشئ عن من التوسع هنا في بيان ذلك . د . (٢) أن الرسل صلوات الله عليهم . د .

ولا يخافني فإن الحضرة لا تحبيل العاقلة . قلت له يا رب وهذا عين ما نحن فيه ومن يخافني يجر من  
بأدب إلا أن خلقت الأدب والمخافة فإن خلقت المخافة فلا بد أن تقع وإن خلقت الأدب فلا بد  
من وجوده . فقال لي هو ذلك فاسمع وأنتصت . قلت له ذلك يا رب أغلق السمع حتى أسمع ،  
والأنتصت حتى أنتصت . ولا يخافني الآن سوى ما خلقت وحدك . فقال لي ما أغلق إلا ما علقت  
وما علقت إلا ما هو المعلوم علي حين تعلق علي في الأول ولي الحجة البالغة .

وقال في قوله تعالى : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون : أنا كانوا يسألون لأنهم إذا أطلعهم عند  
السؤال على شهود الحالة التي كانوا عليها في علم الذي لا اقتطاع له تحقروا حينئذ أن علمه تعالى ما يتعلق  
بهم إلا بحسب ما هم عليه . وأنه تعالى ما يحكم فيهم إلا بما كانوا عليه مع أنه تعالى عالني بالاختيار  
لا بالثبات فافهم وإياك والتلطف .

وكان عبد الله بن سلام يقول شكائي من الانقياد بعض ما أحابه من المكروه إلى الله تعالى  
فأوحى الله تعالى إليكم تشكروني ولست بأهل ذم مكلما كان بدأ بأنك في علم النبي أقرب من أن أخبر الدنيا  
من أجلك وأبدل الفرح بسبك والله تعالى أعلم .  
وصل بكمه وسلم على طاهر القسم وآله وصحبه أجمعين

## تم الكتاب

بسم الله وتوفيقه وبركة رسوله الأعظم وبمعاونة  
استاذ المحققين العلامة المحدث الكبير

صاحب القضية

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة النجاشية سابقاً ونزيل القاهرة

